KARL CHRISTIAN FELMY

DOGMATICA
experienței ecleziale

înnoirea teologiei ortodoxe contemporane

DEISIS

Karl Christian Felmy

DOGMATICA
experienţei ecleziale

Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane

Introducere şi traducere
pr. prof. dr. Ioan Ică

DEISIS
Sibiu
1999

Colecţia Dogmatica

Seria Teme şi tratate

Lector: diac. Ioan I. Ică jr
Viziune grafică: Maria-Cornelia Ică jr
Tehnoredactor şi corector: Paul Morar

Coperta: Uşi împărăteşti,
iconostas grecesc, secolul XVI.

Traducere după:

KARL CHRISTIAN FELMY
Die orthodoxe Theologie der Gegenwart
Eine Einführung
© Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Darmstadt, 1990

© DEISIS, pentru prezenta versiune

ISBN 973-9344-32-1

Tiparul executat la Tipografia *MULTIPRINT* Iaşi

Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni

Dincolo de un simplu reper cronologic, apropierea de cumpăna dintre două milenii creştine se impune poate cel mai benefic ca invitaţie la o dublă reflecţie, retrospectivă şi prospectivă, privitoare la parcursul trecut, prezent şi viitor al creştinismului sub toate aspectele prezenţei lui în istoria acestor milenii: intelectual-teologic, social-instituţional şi cultural. Momentul este solicitant şi provocator: Biserica şi toţi creştinii sunt chemaţi să reflecteze în profunzime la identitatea lor teologică şi spirituală în toate dimensiunile ei, precum şi la sensul prezenţei lor în lume; să mediteze cu alte cuvinte atât la problemele lor interne — la adecvarea lor fundamentală la misterul Revelaţiei lui Hristos —, cât şi la răspunsurile — iarăşi diferite şi nelipsite întotdeauna de ambiguitate — pe care le-au dat vreme de două milenii şi vor fi obligaţi să le dea în al treilea mileniu problemelor create de o umanitate aflată în neîncetate mutaţii sociale, intelectuale şi culturale, escaladate parcă mai mult ca niciodată în acest ultim secol.

Un loc important în aceste meditaţii va trebui să-l joace, desigur, reflecţia asupra sensurilor prezenţei ecleziale şi creştine într-o lume (iniţial) pre-creştină în ultimele secole ale Antichităţii, oficial-creştină în secolele Evului Mediu şi tot mai mult post-creştină o dată cu timpul modernităţii, al cărei proiect a fost radicalizat ideologic şi social în secolul nostru de feluritele utopii totalitare ori diseminat sub forma noii societăţi informatizate şi globalizate a postmodernităţii. Eficienţa răspunsurilor date de creştinism interpelărilor adesea ori radicale şi în continuă schimbare ale dezvoltării societăţii umane a fost şi este însă în mare măsură serios afectată de scandalul diviziunilor intercreştine, trădând în adâncul lui o

lipsă de sensibilitate şi o percepţie reducţionist-mistificatoare a dimensiunilor misterului Revelaţiei aduse de Hristos şi transmis lumii de Biserică, Trupului Său mistic. Primului mileniu creştin, cel al unei catolicităţi menţinute în principiu în ciuda derapajelor constante spre schisme, i-a urmat însă funestul mileniu doi, mileniul scindării confesionaliste şi al eforturilor nereuşite de restabilire a unităţii între creştini, regăsirea catolicităţii continuând să rămână marea speranţă a mileniului trei. Schismele confesionale au pus şi pun serios în cauză relevanţa prezenţei şi mărturiei creştine în lumea şi societatea contemporană, şi toate acestea împreună atestă nu atât zădărnicia eforturilor mult prea omeneşti de restabilire a unităţii creştine, cât mai ales carenţele şi precarităţile adecvării permanente a tuturor creştinilor la catolicitatea complexă şi inepuizabilă a misterului Revelaţiei încredinţat Bisericii; fiindcă numai acest mister are în ultimă instanţă forţa de a unifica polarităţile existenţei şi a depăşi falsele antinomii create în istoria Bisericii şi societăţilor: divin şi uman; contemplaţie şi acţiune; eveniment şi instituţie; liberal şi conservator; unitate spirituală şi diversitatea umană, socială, culturală, a umanităţii etc.

În acest sens, soluţia paradoxală şi permanentă stă în asumarea teoretică şi realizarea practică de către creştini a catolicităţii şi ortodoxiei Revelaţiei printr-un sens creator, conectat constant la izvoarele acestei Revelaţii cuprinse în Scriptura şi Tradiţia Bisericii. Practic, fiecare cultură şi fiecare generaţie este obligată la acest paradoxal demers al realizării viitorului eshatologic în prezent prin recuperarea retrospectiv-prospectivă a Revelaţiei venite din tradiţie. Procesul este în principiu o dinamică permanentă, şi unul din efectele ei principale este tocmai evitarea atât a derapajului noutăţii eshatologice în utopie, cât şi a pervertirii tradiţiei în osificarea inertă şi moartă a integrismelor şi tradiţionalismelor; fiindcă atât utopiile, cât şi integrismele falsifică păgubitor percepţia şi realizarea concretă a ortodoxiei practice a Revelaţiei. Recursul creator la Revelaţie şi la izvoarele ei, fidelitatea constructivă faţă de inspiraţia, nu neapărat şi litera ei, reprezintă unicul ferment care face ca aluatul Evangheliei să dospească toată frământătura Bisericii şi a umanităţii; absenţa acestui ferment condamnă creştinii şi Biserica la anacronism şi inadecvare, la schizofrenie şi sterilitate.

Teologia ortodoxă contemporană din secolul XX a stat şi ea sub semnul acestui recurs creator la sursele Revelaţiei. El s-a produs, într-un fel, în contextul unei istorii speciale şi dramatice cum a fost aceea a creştinismului răsăritean. Creativitatea uimitoare a epocii patristice a fost urmată de era bizantină dominată de străfulgerări mistice şi realizări artistice impresionante, cu atât mai mult cu cât s-au produs pe fondul unui conservatorism şi imobilism social şi cultural tipic medieval. A urmat apoi lunga noapte a turcocraţiei în Balcani şi a ţarismului în Rusia, care au impus ortodocşilor un regim de supravieţuire sub o ocupaţie strivitoare sau o strictă anexare în structurile unui stat autoritar. Pe acest fond precar a avut loc în ultimele două secole impactul societăţilor ortodoxe cu modernitatea. În condiţiile confiscării instituţionale a Bisericii Ortodoxe de către statele naţionale moderne şi în absenţa tradiţiei unei reflecţii şi practici sociale creştine concrete şi consecvente, incontestabila renaştere spirituală neoisihastă şi revirimentul intelectual legat de aşa-numita filozofie religioasă rusă n-au putut împiedica sau atenua şocul dur la confruntării cu avatarul totalitar al unei modernităţi radicalizate utopic: comunismul. Pe acest fundal dificil — încercând să depăşească şi să integreze demersul abstract al discursului teologic al facultăţilor de teologie oficiale —, teologia ortodoxă în secolul XX s-a angajat activ prin reprezentanţii ei cei mai de seamă (G. Florovsky [1893–1979], V. Lossky [1903–1958], I. Popovici [1894–1979], D. Stăniloae [1903–1993], P. Nellas [1936–1986], I. Ziziulas [n. 1930], A. Schmemann [1923–1983] etc.) tocmai în recursul consecvent la izvoarele Revelaţiei, dând naştere aşa-numitei mişcări „neopatristice" care domină acest secol[1]. (Neopatristica orto-

[1] Pentru detalii a se vedea IOAN I. ICĂ JR: „«Patristica şi teologia modernă» (G. Florovsky, 1936): semnificaţia unui program teologic", *Mitropolia Ardealului* 27 (1982), nr. 10–12, p. 707–714; „Prolog în Grecia" şi „Epilog între Athos şi Atena" la: TEOCLIT DIONISIATUL, *Dialoguri la Athos*, Deisis, 1994, vol. I, p. V–XXXIV şi vol. II, p. 199–244; „V. Soloviov între romantism şi apocalipsă", în: V. SOLOVIOV, *Fundamentele spirituale ale vieţii*, Deisis, 1994, p. V–LXVI; „Sfântul Ioan din Kronştadt între Liturghie şi nevoinţe", în SFÂNTUL IOAN DIN KRONŞTADT, *Liturghia: Cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică şi cultul divin ortodox*, Deisis, 1996, p. 5–35; „V. Lossky şi lupta pentru teo-logie", în: V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Deisis, 1995, p. V–LXIV; „P. Nellas, îndumnezeirea omului şi conflictul antropologiilor", în: P. NELLAS, *Omul — animal îndumnezeit*, Deisis, 1995, p. V–XLI; ed. II,

doxă s-a constituit — lucrul nu trebuie uitat — ca replică în dialog creativ-critic la mişcări simetrice din creştinismul occidental: renaşterea patristică şi liturgică din catolicismul francez, sau teologia dialectică din protestantismul german.)

Din păcate, acum la acest sfârşit de secol, se impune o constatare dureroasă şi alarmantă: recursul la Revelaţie rămâne nu doar suspendat, neaprofundat şi nelărgit, ci în mare parte ignorat şi neasimilat ca atare atât în şcolile teologice ortodoxe, cât şi în viaţa Bisericii şi a societăţilor în ansamblul lor. Fapt doar parţial explicabil prin sechelele îndelungatei dominaţii comuniste în Estul Europei. În vidul ideologic creat de dispariţia comunismului se înregistrează o dublă fugă în urma căreia în faţa frustrărilor sociale sau individuale experienţa ortodoxă a Revelaţiei e decentrată compensatoriu în două direcţii: fie spre abstract, în direcţia unei ideologii de substituţie cu o coloratură etnocentrică şi antioccidentală, fie spre concret, în direcţia unui pietism sentimental şi a unei mistici individuale sau parohiale. Comune ambelor acestor reducţii le sunt un tezism obscurantist, un antiintelectualism complexat, o autosuficienţă identitară idolatră şi ignorantă, precum şi absenţa oricărui spirit autocritic, dialogic şi creativ, ceea ce le face să eşueze puţin glorios în sterilitate repetitivă şi în clişee ritualizate magic prin litanii tautologice. Când nu sunt eludate de-a dreptul, sursele Tradiţiei sunt doar invocate şi citate decorativ sau autoritar într-un discurs prefabricat, nu citite şi discutate propriu-zis, într-un proiect dialogic şi creator viu. Sfinţii Părinţi şi „clasicii" teologiei „neopatristice" sunt cel mai adeseori imitaţi psitacist şi invocaţi ideologic în sentinţe irefutabile, fără simţ istoric şi efort de a le regândi poziţiile angajând un dialog viu cu ei în perspectiva dinamicii dezbaterii din care au făcut ei înşişi parte, şi, mai ales, fără sesizarea necesităţii unei dezbateri actuale în care să fim angajaţi ca parteneri maturi şi responsabili. Ignoranţa surselor şi absenţa dezbaterilor duce astfel la fenomenul doar aparent paradoxal, dar simptomatic, că şi pe mai departe — cu notabile, dar minime excepţii — cele mai bune sinteze privitoare

1998, p. 5–58; „Lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului", în: I. POPOVICI, *Omul şi Dumnezeul-om*, Deisis, 1997, p. 5–31; „Părintele Alexander, mistagogia şi teoria marii unificări în teologia ortodoxă", în: A. GOLITZIN, *Mistagogia, experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Deisis, 1998, p. 5–21.

la teologia patristică, bizantină sau ortodoxă contemporană rămân cele scrise de autori occidentali.

O ilustrare remarcabilă a acestei situaţii o oferă şi introducerea în teologia ortodoxă contemporană publicată recent în Germania de profesorul Karl Christian Felmy şi care apare aici în traducere românească. Născut în 1938, de confesiune evanghelic-luterană, el este unul din cei mai avizaţi specialişti occidentali ai momentului în istoria şi teologia Bisericilor răsăritene, cu accent pe tradiţiile Ortodoxiei ruse. A studiat teologia specializându-se în istoria şi teologia Bisericii Ortodoxe Ruse la Institutul pentru Studiul Bisericilor răsăritene al Facultăţii evanghelice a Universităţii din Münster (Westfalia) unde a lucrat sub conducerea reputaţilor profesori R. Stupperich şi Peter Hauptmann. În 1972 devine doctor în teologie cu o teză despre *Conţinutul şi specificul predicii în Biserica Ortodoxă Rusă în a doua jumătate a secolului XIX*[2] şi ia parte la dialogul Bisericii Evanghelice din Germania cu Biserica Ortodoxă Rusă. În 1975 devine asistent la catedra de istoria şi teologia Bisericilor răsăritene din Erlangen, catedră deţinută de profesoara Fairy von Lilienfeld, o remarcabilă cunoscătoare a istoriei şi teologiei ruse şi creatoarea unei adevărate şcoli dedicate aprofundării valorilor creştinismului răsăritean în teologia protestantă germană. În 1984 îşi susţine examenul de abilitare cu o monumentală monografie având ca temă *Explicarea dumnezeieştii Liturghii în teologia ortodoxă rusă, de la origini şi până în prezent*[3], pe baza căreia este numit profesor la Heidelberg, succedând la catedra reputatului specialist în ştiinţa confesiunilor şi cunoscător al Bisericilor răsăritene, şi neobosit călător, care este venerabilul profesor Friedrich Heyer. În urma pensionării profesoarei

[2] *Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19 Jhs.* (Kirche im Osten, Monographien 11), Göttingen, Vandenhoeck & Rupreckt, 1972.

[3] *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1984, 519 p. + 18 ilustraţii. Lucrarea n-a scăpat atenţiei părintelui D. Stăniloae care i-a făcut o scurtă recenzie de semnalare în *Ortodoxia* 36 (1984), nr. 4, p. 543–544. Ca şi recenta carte despre icoanele didactice şi imnice, lucrarea despre tâlcuirea Liturghiei în teologia rusă merită o discuţie şi o receptare mai amplă, pe care o vom face cu un alt prilej.

Fairy von Lilienfeld, devine titularul catedrei de istoria şi teologia Bisericilor răsăritene a Facultăţii de teologie evanghelică a Universităţii din Erlangen-Nürnberg, unde funcţionează actualmente, îngrijind totodată şi seria de „Izvoare şi studii de teologie ortodoxă: OIKONOMIA" (editată de catedra pe care o conduce). Publicată în acest an, cea mai recentă carte a sa este o complexă investigaţie (realizată împreună cu Eva Haustein-Bartsch) a fenomenului puţin cunoscut al icoanelor imnice şi didactice dezvoltate în Rusia secolelor XVI–XVII[4]. Discreditate şi respinse de L. Uspensky ca un fenomen parazit, ca o alegorie inutilă, ba chiar ca o lezare a realismului personalist al iconografiei tradiţionale bizantine, icoanele imnice şi didactice sunt reabilitate aici în toată complexitatea şi profunzimea implicaţiilor lor teologice. Pe lângă acestea, profesorul Felmy mai are în curs de definitivare ediţia critică a corpusului vechilor comentarii liturgice ruseşti. Lista principalelor sale studii (alături de numeroase articole, conferinţe şi contribuţii la diverse lexicoane) publicate relevă, pe lângă preocuparea susţinută cu privire la istoria şi teologia Bisericii Ortodoxe Ruse, preferinţa autorului pentru tematica vieţii liturgice şi cultice a Ortodoxiei (istoria cultului, interpretări liturgice, iconografice etc.)[5]. După 1988 profesorul Felmy,

[4] *„Die Weisheit baute ihr Haus". Untersuchungen zu hymnischen und didaktischen Ikonen*, Deutschen Kunst Verlag, 1999.

[5] „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Ortodoxie und Luthertum", *Kerygma und Dogma* 18 (1972), p. 139–160.

— „Petrusamt und Primat in der modernen russischen Theologie", *Ökumenische Rundschau* 2 (1975), p. 216–227.

— „Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens", *Evangelische Theologie* 5 (1977), p. 459–485.

În *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie:*

— „Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von «Schlachtung des Lammes» und Geburt des Herrn" 23 (1979), p. 95–101.

— „Heilsgeschtliche und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. Das Verständnis vom eucharistischem Gottesdienst und Tageszeit-Gebet in der orthodoxen Kirche", 24 (1980), p. 1–22.

— „«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten»? Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristichen Eucharistiefeier nach Didache 9 f. und dem Zeugnis Justins'", 27 (1983), p. 1–15.

— „Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in der russischen theologischen Zeitschriften des 20 Jhs." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983) p. 66–82.

vorbitor desăvârşit al limbii ruse, a fost invitat în fiecare an de episcopi ai Bisericii Ortodoxe Ruse (mai ales în dieceza Kostroma) să predea cursuri şi să ţină conferinţe în institute de învăţământ teologic.

Redactată pe baza unei serii de prelegeri de „introducere în teologia ortodoxă", ţinute de autor la Heidelberg şi Erlangen şi discutate cu alţi profesori şi doctoranzi[6] în cadrul seminarului superior „Vahendorfskoe Soglasie" — la care a avut şansa de a participa în 1990–1991 şi cosemnatarul acestei

— „Die eucharistische Ekklesiologie in der modernen orthodoxen Theologie", în: *Das „Heilsnotwndige" und die „Fülle des Heils"* (ed. A.M. RITTER), Erlangen, 1984, p. 28–45.

— „Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung", *Kirche im Osten* 28 (1985), p. 53–79.

— „Die Verwandlung des Schmerzens. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche", în: *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium* II (Pietas Liturgica 4), St. Ottilien, 1987, p. 1087–1133.

— „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen", în: IOAN I. ICĂ JR (ed.): *Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician D. Stăniloae*, Editura şi tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 267–276.

— „Dornbusch, in dem Gottes Feuer brennt. Interpretation zum theologischen Verständnis Ikonen-Typs des Gottesgebärerin", *Stimme der Orthodoxie* 3 (1989), p. 32–35 [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr: „Icoana «Rugului Nears». Interpretarea iconografică şi teologică a unei icoane a Maicii Domnului", *Altarul Banatului* 9 (1998), nr. 4–6, p. 9–13].

[6] Dintre contribuţiile ştiinţifice ale discipolilor şi asistenţilor din Erlangen ai profesorului K.Ch. Felmy menţionăm aici tezele de doctorat/abilitare ale lui

— MARTIN GEORGE (actualmente profesor de istoria Bisericii vechi la Berna), *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 54), Vandenoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988; tot M. George este autorul unei monumentale teze de abilitare (1000 p.!, nepublicate încă) despre tema căsătoriei la Sfântul Ioan Hrisostom;

— CHRISTOPH KÜNKEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991;

— HEINZ OHME (actualmente profesor de istoria Bisericii vechi la Berlin), *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopel Konzil von 692* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1990 şi *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 67), Walter de Gruyter, Berlin–New York), 1998.

prezentări, — cartea de față[7], cea de-a treia a autorului, își propune să fie, după cum ne avertizează *Cuvântul înainte*, „o prezentare introductivă a teologiei ortodoxe, și nu o teologie ortodoxă în sine" („eine einführende Darstellung der orthodoxen Theologie, keine orthodoxe Theologie selbst"). Dacă „o prezentare se poate face și din afară", precizează autorul, ea nu poate face însă abstracție de specificul propriu obiectului ei. Iar în cazul teologiei ortodoxe acest specific este dat de faptul decisiv că ea „nu poate fi desprinsă de experiența ortodoxă", fapt pe care nu-l poate ignora nici „prezentarea" ei. Or, „tocmai acest lucru vrea să-l arate această prezentare": înrădăcinarea teologiei ortodoxe în experiența liturgică și ascetică a Bisericii.

Sesizarea funcției-cheie a noțiunii de „experiență" în teologia ortodoxă comandă implicit și modul de abordare al „prezentării". Strategia hermeneutică adoptată de autor se situează astfel principial pe linia unei „hermeneutici a încrederii" și nu pe cea a unei „hermeneutici a suspiciunii", tipică pentru aproape întreaga istorie protestantă a dogmelor din a doua jumătate a secolului XIX și prima jumătate a secolului XX în descendența lui Albert Ritschl (1822–1889) și Adolf von Harnack (1851–1930), care acuzau creștinismul patristic și ortodox de elenizare și falsificare a Evangheliei pure a lui Iisus și a Apostolilor. (Situația avea să se schimbe o dată cu remarcabilele cercetări istorice ale lui Ernst Benz[8] și monumentalele monografii asupra misticii patristice și bizantine ale lui Walther Völker[9].) În abordarea a ceea ce numeam

[7] KARL CHRISTIAN FELMY, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, XXIII + 262 p. + 8 reproduceri de icoane color; o prezentare generală a cărții, preluată parțial în introducerea de față, a făcut IOAN I. ICĂ JR: „O remarcabilă introducere în teologia ortodoxă contemporană", *Revista teologică* 73 (1991), nr. 6, p. 105–114.

[8] Cf., de ex., E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*, Rohwohlt, 1957; ultimul capitol (XIV), „Măreția și slăbiciunile Ortodoxiei", tradus de Ioan I. Ică jr în: *Dilema*, nr. 200, 8–14 noiembrie 1996, p. 14–15.

[9] W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931; *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938; *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin–Leipzig, 1952; *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955; *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958; *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965; *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem*

„hermeneutică a încrederii", experiența ortodoxă nu mai este judecată exterior și taxată aprioric în scheme conceptuale și confesionale prealabile, dar străine de specificul ei propriu. Evitând această raportare obiectivantă și reducționistă (doar știința caută să surprindă întotdeauna specificul propriu al obiectului ei), acest tip de abordare și hermeneutică presupune o deschidere prealabilă totală a cercetătorului față de „obiectul" pe care vrea să-l înțeleagă, o identificare afectivă și mentală cu toate categoriile sistemului lui de referință. Ceea ce nu exclude distanța și judecata critică, dar aceasta vine doar în al doilea rând și, fapt foarte important, din interior, întrucât ține riguros seama de criteriile interne ale „obiectului" prezentat. Fără a fi teoretizată explicit în acești termeni, opțiunea metodologică (de tip fenomenologic-hermeneutic) este implicit conținută în afirmația de principiu a autorului: „M-am străduit în această lucrare să prezint teologia ortodoxă cu *ochii iubirii*, care sunt organul cunoașterii, dar *fără idealizare*". Lucrarea își propune să evidențieze „ceva din amploarea posibilităților teologice întâlnite în teologia ortodoxă" contemporană care, la o privire mai atentă, nu este „nici atât de monolitică pe cât ar dori să pară ea însăși, nici atât de monolitică cum i se reproșează uneori", cunoscând nuanțe și diferențe de accent ce nu pot fi ignorate (nici supralicitate, de altfel).

Dată fiind vastitatea temei abordate („teologia ortodoxă contemporană"), autorul n-a putut proceda altfel decât *selectiv*, oprindu-se doar la *principalii reprezentanți* ai teologiei ortodoxe contemporane rusă, greacă și română (părinții P. Florenski, S. Bulgakov și G. Florovsky, V. Lossky, părintele A. Schmemann, episcopul Ioannis Ziziulas, Ch. Yannaras și părintele D. Stăniloae sunt cei mai frecvent citați), insistând numai asupra acelor *aspecte și accente noi* aduse de aceștia în raport cu teologia ortodoxă „de școală" din secolul XIX și începutul secolului XX (reprezentată de manualele de dogmatică ale mitropolitului Makari Bulgakov [1812–1882] în

Neuen Theologen, Wiesbaden, 1968; *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden, 1974; *Die Sakramentenmystik des Nikolaus Kabasilas*, Wiesbaden, 1974; cf. și: *Mystik in den Traditionen der kirchlichen Ostens und Westens. Referate des VIII Südosteneuropasseminares in Budapest*, hg. v. ADOLF M. RITTER, Heidelberg, 1987.

Rusia, ori Christos Andrutsos [1869–1935] sau Panayotis Trembelas [1886–1977] în Grecia). Într-un fel, ruptura teologiei ortodoxe neopatristice şi liturgice contemporane de teologia abstractă a dogmaticilor şi manualelor secolului XIX şi începutul secolului XX este tema centrală a cărţii. Lucrarea este divizată în nouă capitole (fiecare urmat de lista bibliografică a celor mai importante lucrări consultate, citate sau propuse pentru o eventuală aprofundare) a căror grupare reflectă structura formală a unui manual „clasic" de teologie dogmatică: 1. natura teologiei; 2. teologia apofatică; 3. triadologia; 4. hristologia; 5. pnevmatologia; 6. soteriologia; 7. ecleziologia; 8. Tainele; 9. eshatologia. În cadrul fiecărui capitol se insistă pe transformările şi noutatea adusă de teologia ortodoxă contemporană faţă de cea anterioară, noutate concentrată în recentrarea discursului teologic ortodox pe criteriul şi categoriile „experienţei" ecleziale.

În acest sens, prezentând teologia ortodoxă ca o „teologie a experienţei", capitolul 1 oferă consideraţiile principiale valabile pentru întreaga „prezentare". Reorientarea teologiei pe „experienţă" (citaţi sunt: Florenski, Florovsky, Lossky, Yannaras) apare drept mutaţia epistemologică decisivă operată de teologia ortodoxă contemporană faţă de „teologia de şcoală" (*Schultheologie*) a secolelor XIX–XX, constituită pe modelul occidental (termenul de teologie „scolastică" pentru teologia acestei perioade şi a manualelor i se pare autorului prea pretenţios, lipsit de acoperire istorică reală, şi trebuie evitat cu totul sau folosit cu multă circumspecţie). Modelul teologiei ortodoxe contemporane este cel al teologiei patristice şi bizantine (până la căderea Constantinopolului), teologie inspirată din experienţa eclezială, liturgică şi misticoascetică în acelaşi timp, a Bisericii. Caracterul eclezial, obiectiv-subiectiv în acelaşi timp, al „experienţei" (*Erfahrung*) ortodoxe o deosebeşte radical de trăirea (*Erlebnis*) individualist-subiectivistă promovată de pietismul protestant. În Ortodoxie, tradiţia liturgică şi ascetică (icoanele, cultul, Filocalia) nu sunt simple anexe cu rol de zidire sufletească a credincioşilor, ci părţi constitutive ale teologiei — e vorba însă de un alt concept de teologie, diferit de cel occidental —, ba mai mult, sunt „nu numai izvor, ci şi criteriu al Ortodoxiei şi ferment al înnoirii teologice". „Deşi n-am căderea şi nici dreptul să mă amestec în disputele interortodoxe — ţine să

precizeze autorul —, nu pot să nu acord o atenţie specială afirmaţiilor teologice provenite din «experienţa» ortodoxă şi care se acordă mai bine cu fundamentele ortodoxe. Nu merg atât de departe încât pe baza unor studii patristice proprii să postulez de la mine însumi ce trebuie socotit ortodox şi ce nu. Dar în interiorul a ceea ce este prezentat ca ortodox de către teologii ortodocşi va trebui să privim după acest criteriu".

De accentul pus pe experienţa eclezială se leagă şi sublinierea insistentă a unităţii teologiei şi a unei gândiri integrale de tip patristic (gândire + experienţă, unificate în inimă, ca în isihasm) opuse gândirii occidentale cerebrale şi analitic dizolvante. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că această gândire unitar-integrală, patristic-isihastă, este gândire şi nu emotivitate pură, care exclude nu doar intelectualismul, ci şi sentimentalismul. Acest mod de gândire unitar explică apoi şi faptul că — fără a exclude deloc o diviziune ştiinţifică avansată a teologiei în discipline autonome în cadrul cercetării universitare — teologia ortodoxă este în principiu un demers „holistic", fiind interesată *mai mult de întreg decât de detalii*, manifestând o dificultate şi o reticenţă în diferenţiere, în vreme ce teologia occidentală axată pe diferenţiere are dificultăţi în unificarea aspectelor diferenţiate. Faptul a apărut evident, de exemplu, în dialogul ecumenic ortodox-protestant, unde teologii ortodocşi reliefau în scrierile Noului Testament sau la Părinţi cu precădere învăţătura comună a Bisericii, în timp ce teologii protestanţi se arătau interesaţi în diferenţierea opiniilor scriitorilor biblici sau patristici (ce spune Matei?, ce spune Luca?, ce spune Ioan? etc.). Acest fapt n-a împiedicat însă dezvoltarea în Rusia în secolul XIX şi începutul secolului XX a unei remarcabile şcoli de teologie istorică (continuate în emigraţie de Anton V. Kartaşiov [1875–1960] şi de părinţii Kiprian Kern [1899–1960] sau John Meyendorff [1926–1993]), mai puţin însă a unei teologii biblice moderne. Aşa cum arată cazul părintelui Serghi Bulgakov — receptiv la rezultatele cercetărilor istorico-critice în chestiunea originii ministeriilor (slujirilor) în Biserică, deschis însă în mariologie preluării necritice a elementelor apocrife — relaţia de principiu dintre cultic, dogmatic şi doxologic, axate pe atemporal şi eternitate, şi investigaţia istorică, orientată pe concret şi pe factorul uman schimbător, continuă să fie încă nerezolvată, cum neclarificat şi ambiguu rămâne şi statutul exegezei isto-

rico-critice în teologia biblică ortodoxă contemporană. Toate acestea sunt tensiuni inevitabile şi probleme metodologice de principiu de cea mai mare importanţă, încă insuficient şi timid abordate de teologii ortodocşi actuali.

Experienţa eclezială explică apoi şi caracterul general de *teologie apofatică* al teologiei ortodoxe (capitolul 2). Apofatismul şi teologia energiilor necreate îşi au originea în experienţa simultană în cult şi în viaţa duhovnicească a Sfinţilor atât a transcendenţei, cât şi a imanenţei lui Dumnezeu. Apofatismul fiinţei divine este subliniat atât de anaforalele euharistice, cât şi de iconografie. Astfel, spre deosebire de reprezentările occidentale ale Învierii şi Schimbării la Faţă (ca, de exemplu, Învierea de pe altarul din Isenheim), unde lumina lui Hristos se pierde în întunericul mediului înconjurător, în cele mai vechi şi mai autentice reprezentări ortodoxe ale Învierii (Chora, secolul XIII) sau ale Schimbării la Faţă (Sinai, secolul VI, Novgorod, secolul XV), mandorla Slavei lui Hristos este întunecată în jurul lui Hristos devenind din ce în ce mai strălucitoare spre exterior: în centrul Învierii şi Schimbării la Faţă stă „întunericul" cel „supraluminos" al divinităţii inaccesibile.

Absentă din dogmaticile „teologiei de şcoală" (de exemplu, Makari Bulgakov, Christos Andrutsos), teologia energiilor necreate a fost recuperată dogmatic de Lossky, Florovsky, Stăniloae, Yannaras ş.a., sub semnul unui front comun împotriva raţionalismului (teologic şi cultural) occidental: Yannaras, de exemplu, consideră că ignorarea distincţiei între fiinţa şi energiile divine în scolastica medievală este responsabilă pentru întreaga criză actuală a civilizaţiei occidentale (a secularismului, tehnicismului etc.) generată de obiectivarea „esenţialistă" a lui Dumnezeu, a omului şi relaţiilor lui cu cosmosul. Important este însă, în opinia autorului, ca palamitismul să nu fie folosit drept paravan pentru o ostilitate principială faţă de ştiinţă în genere, ori pentru un antioccidentalism generalizat. Din punct de vedere dogmatic, un discurs teologic cantonat exclusiv pe har şi energiile necreate (iradiaţie comunicabilă a fiinţei divine unice) poate conduce — cum a observat părintele Florenski încă în 1914, şi a dezvoltat Dorothea Wendebourg în 1980 într-o critică excesivă şi unilaterală — la o eclipsare, în unirea „energetică" cu Dumnezeu, a rolului sfinţitor al Persoanei Duhului Sfânt şi la o „defunc-

ţionalizare" a Persoanelor treimice[10]. O sarcină a teologiei ortodoxe actuale ar fi, deci aceea de a evidenţia mai clar caracterul personal al energiilor necreate, gândindu-le într-un context riguros trinitar.

Şi în triadologie (capitolul 3) înţelegerea ortodoxă e determinată principial de accentul pus pe concretul *experienţei lui Dumnezeu ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt* în viaţa Bisericii. După cum arată cultul (doxologia mică, triadikalele, anaforalele euharistice) şi, mai ales, icoana „clasică" a Sfintei Treimi datorată Cuviosului Andrei Rubliov, experienţa eclezială ortodoxă pune în prim planul ei Persoanele Sfintei Treimi (nu esenţa divină impersonală ca în scolastica medievală). În „Troiţa" lui A. Rubliov, unitatea Sfintei Treimi apare foarte clar ca unitate a trei Persoane distincte, mântuirea apare ca o integrare a întregii creaţii în cercul Iubirii divine, iar relaţia Taine–Euharistie este transparent sugerată. Personalismul trinitar patristic[11] se manifestă cel mai clar în principiul „monarhiei" treimice a Tatălui şi, respectiv, în respingerea lui „Filioque". Acestea arată limpede că, pentru ortodocşi, principiul unităţii Sfintei Treimi nu e esenţa divină impersonală, ci Persoana Tatălui. Respingerea lui „Filioque" implică şi respingerea axiomei augustiene a identităţii dintre Treimea „iconomică" şi cea „imanentă", sau dintre ordinea trimiterilor iconomice în timp şi cea a relaţiilor lor de origine, eterne.

---

[10] D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München, 1980; poziţia Dorotheei Wendenbourg (actualmente profesoară de istoria Bisericii la facultatea de teologie evanghelică din Göttingen) a fost prompt sancţionată critic la Facultatea de teologie evanghelică din Erlangen de profesoara F. VON LILIENFELD în *Kirche im Osten* 25 (1982), p. 193–206.

[11] Profesorul Felmy crede că poate detecta o contradicţie între personalismul evident al teologiei trinitare a părintelui D. Stăniloae şi planul Dogmaticii acestuia care, tratând întâi despre Dumnezeu Unul în fiinţă şi atributele (energiile) Lui (şi participare creaturilor la ele) şi abia după aceea despre „Sfânta Treime, structura supremei iubiri", i se pare inspirat din structura convenţională a dogmaticilor teologiei de „şcoală". Credem însă că există o motivaţie mai adâncă pentru acest lucru şi ea ţine de faptul că personalismul părintelui D. Stăniloae este unul ontologic, nu pur relaţional, cum este cel al unui Yannaras sau Ziziulas, inspirat din filozofiile existenţiale şi relaţionale occidentale, de care se simte evident mai aproape profesorul german. Despre întreaga chestiune, a se vedea IOAN I. ICĂ JR, „Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană", în: *Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician D. Stăniloae*, Editura şi tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 359–385.

În final, capitolul face un istoric al controversei în jurul lui „Filioque" şi o trecere în revistă a tendinţelor principale în evaluarea lui: relativizarea acestuia ca o simplă teologumenă (V. Bolotov, S. Bulgakov, L. Voronov) sau, din contră, identificarea în el a originii tuturor deviaţiilor teologice şi culturale ale Occidentului (Homiakov, Florenski, Karsavin, Lossky, Iustin Popovici). Este omisă însă — deşi era accesibilă în traducere germană şi engleză — propunerea de mediere sugerată de părintele Stăniloae pe baza pnevmatologiei patriarhului Grigorie II Cipriotul (sfârşitul secolului XIII)[12].

Specificul hristologiei ortodoxe (capitolul 4.1) este identificat, pe urmele părintelui G. Florovsky, în faptul că este o *„hristologie asimetrică"*, cu alte cuvinte că, dacă în Hristos există două firi, divină şi umană, în schimb nu există decât un singur ipostas, cel divin (simetriei firilor îi corespunde o „asimetrie" personală). Această hristologie s-a conturat istoric în receptarea diferită faţă de Occident a dogmei de la Chalcedon în secolul VI în Răsărit, receptare care a fost opera teologiei zise „neochalcedoniene" sau neochiriliene a „călugărilor sciţi", a celor doi Leontie — din Bizanţ şi din Ierusalim — şi a împăratului Iustinian, a căror teologie a fost sancţionată de Sinodul V Ecumenic (553) şi consacrată liturgic prin antifonul 2: „Unule-Născut...". La baza acestei hristologii stă de fapt abordarea misterului lui Hristos prin latura lui personală, concretă; credinciosul face mai întâi experienţa Persoanei Unice divine a lui Hristos, „Unul din Sfânta Treime", şi numai în această Persoană unică face experienţa firilor enipostaziate de Aceasta. Tendinţa „monofizită" reproşată de Occident acestei hristologii, explică foarte bine autorul, este legată de fapt tot de experienţa cultică ortodoxă: în Liturghie Hristos este experiat precumpănitor drept Cel Înviat şi Înălţat şi drept Cel ce vine, în care umanitatea, perfect reală, este transfigurată

[12] În traducere germană în volumul *Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque Kontroverse* (Beiheft zur Ökumenische Rundschau 39), Frankfurt, 1981, p. 153–164; versiunea românească originală: D. STĂNILOAE: „Purcederea Duhului Sfânt de la Fiul şi relaţia Lui cu Tatăl ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre", *Ortodoxia* 31 (1979), nr. 3–4, p. 383–392; cf. şi drd. IOAN I. ICĂ JR, „Sinodul constantinopolitan din 1285 şi învăţătura despre Sfântul Duh a patriarhului Grigorie II Cipriotul în contextul controversei asupra lui Filioque", *Mitropolia Ardealului* 32 (1987), nr. 2, p. 47–78.

eshatologic („îndumnezeită"). Desigur, acest accent eshatologic şi sublinierea unilaterală a unităţii lui Hristos creează probleme în special ştiinţei biblice moderne, interesate în primul rând de figura umană istorică şi pământească a lui Iisus din Nazaret, izolată de prezenţa ei pnevmatică în Biserică. Dar tensiunea dintre eshaton şi istorie, care reapare aici sub forma polarizării între dogmă şi doxologie, pe de-o parte, şi ştiinţa critică, pe de alta, este inerentă unei teologii centrate nu pe istorie, ci pe experienţa eclezial-liturgică.

Acelaşi caracter eshatologic al prezenţei lui Hristos în experienţa eclezială ortodoxă permite nuanţări esenţiale şi în teologia icoanelor (capitolul 4.2) şi, implicit — dată fiind legătura esenţială între icoană şi misterul lui Hristos —, în hristologie. Între hristologie şi iconologie există în profunzime o relaţie de reciprocitate nesesizată încă suficient: teologia ortodoxă patristică prezentând până acum doar „iconologia ca hristologie", teologiei ortodoxe contemporane revenindu-i sarcina de a aprofunda *„hristologia ca iconologie"*. Cele două perspective de abordare apar limpede în cele două fundamentări ale icoanei propuse în teologia ortodoxă contemporană de L. Uspensky [1902–1987] şi, respectiv, S. Bulgakov [1871–1944]. Astfel, Leonid Uspensky (1960, 1980) dezvoltă argumentul hristologic tradiţional al Întrupării ca temei al posibilităţii icoanei pe linia Sfântului Ioan Damaschinul, Teodor Studitul şi a definiţiei Sinodului VII Ecumenic (787). Dificultatea ce apare pe această linie de gândire este că ea nu poate explica suficient diferenţa dintre imaginea realistă, portretistică a Feţei lui Hristos (de tipul Mandylionului) şi imaginea umanităţii eshatologic transfigurate a lui Hristos Cel ce vine în slavă pe tronul îngerilor (tipul iconografic „Mântuitorul între puterile îngereşti", *Spas v silah*, ilustrat magnific tot de Cuviosul Andrei Rubliov). Acest ultim tip iconologic, la care se adaugă cunoscutele reprezentări ale „Paternităţii" divine şi „Sofiei" lui Dumnezeu, nu poate fi decât parţial justificat prin Întrupare, deci prin realismul incarnaţional. Dezvoltarea în Rusia a acestui tip simbolic-eshatologic de icoane a dus între anii 1553 şi 1554 la o polemică teologică între adepţii tipului simbolismului eshatologic, reprezentaţi de mitropolitul Makari al Moscovei (canonizat recent de Biserica Ortodoxă Rusă, în 1989) şi susţinătorii realismului incarnaţional reprezentaţi de diacul (logofătul) Ivan Viskovati.

Scrierile acestuia din urmă împotriva icoanelor simbolic-eshatologice au fost condamnate, iar noul tip de icoane a fost încurajat. Pentru Uspensky însă, icoanele simbolic-eshatologice ar reprezenta o distorsionare, o cădere în alegorie şi abstract şi o abandonare a personalismului şi realismului iconografic bizantin. Atitudinea radical negativă a lui Uspensky contrazice însă nu numai practica iconografică, dar apropie periculos icoana de naturalism, contestând şi vizibilitatea teofaniilor vechi-testamentare. O încercare de fundamentare teologică speculativă — discutabilă ca realizare, nu însă ca problematică şi intenţie — a icoanei de tipul simbolismului vechi-testamentar şi eshatologic a încercat în 1931 părintele Serghi Bulgakov cu ajutorul teoriei sofiologice: Dumnezeu este reprezentabil chiar şi înainte de Întrupare prin faptul că Divinitatea Lui include deja o corporalitate spirituală (de tip „sofianic"), proprie mai ales Persoanei Fiului Care este Icoană a Tatălui încă la nivel intratrinitar, şi pe aceasta o face sensibilă icoana atât în prefigurările Vechiului Testament, cât şi în figurarea anticipată a eonului eshatologic în cult şi icoană. Problema n-a fost însă soluţionată dogmatic satisfăcător printr-o teorie iconologică/hristologică atotcuprinzătoare care să explice în ansamblul ei tocmai concretul experienţei ecleziale ortodoxe.

Acelaşi criteriu al experienţei liturgice determină şi înţelegerea adecvată în Ortodoxie a *„mariologiei ca theotokologie"* (capitolul 4.3). Acest subcapitol — ce reia un studiu anterior al autorului — pleacă de la constatarea iezuitului Peter Henrici care, în articolul consacrat mariologiei ortodoxe din recentul *Handbuch der Marienkunde*, se vede nevoit să recunoască că, în pofida a numeroase similitudini remarcabile în veneraţia liturgică a Mariei în catolicism şi Ortodoxie, totuşi „ortodoxul se simte străin în mariologia catolică". Această diferenţă se explică, subliniază just autorul, prin aceea că în cultul ortodox, în imnografie ca şi în iconografie, Maica Domnului nu este nici o clipă separată de Hristos, Fiul ei. De aceea, mariologia ortodoxă tradiţională a fost şi este, în esenţa ei, o „theotokologie", şi ca atare, dogmatic vorbind, un capitol de hristologie. În vreme ce în romano-catolicism mariologia s-a „autonomizat", devenind un capitol independent, mediind *între* hristologie şi ecleziologie. Tendinţe „mariologice" nu au lipsit nici în Răsărit, în omiliile mariale ale scriitorilor bizantini târzii (Teofan al Niceii sau Nicolae Cabasila) sau în filozofia religioasă rusă (exemplul clasic, *Rugul nears* al părintelui S. Bulgakov din 1925). Interpretând *ad litteram* expresii metaforice ale imnografiei, aceşti autori au accentuat pe alocuri unilateral sfinţenia personală (fecioria spirituală) a Mariei şi rolul ei activ în realizarea mântuirii (în termeni sinergişti), existând riscul de a izola „aeiparthenia" de „theotokie", deşi ele nu reprezintă în fond decât două aspecte ale aceluiaşi mister şi adevăr dogmatic. „Experienţa liturgică" a Ortodoxiei este marcată decisiv şi exclusiv de „tradiţia theologică" care „împiedică autonomizarea şi dezvoltarea „mariologică" a enunţurilor „theotokologice". „Numai aşa se explică faptul că, în ciuda similitudinilor şi a tuturor coincidenţelor cu mariologia romano-catolică, persistă sentimentul că aceasta e ceva străin, măcar că renunţarea la cinstirea Maicii Domnului şi respingerea cultului ei în protestantism sunt lucruri încă şi mai străine şi de neînţeles pentru creştinii ortodocşi".

Experienţa eclezială ortodoxă relevă şi importanţa deosebită a pnevmatologiei în Ortodoxie. Cultul divin, experienţa Sfinţilor atestă clar accentul pus pe *Persoana şi Iconomia* specifică a *Duhului Sfânt* (capitolul 5.1), detaşată dar şi distinctă de lucrarea Fiului. Teologia ortodoxă mai nouă avertizează împotriva a două excese simetrice, pledând atât împotriva hristomonismului, cât şi a penticostalismului (manifestate alternativ în teologia occidentală catolică şi protestantă) şi impunând necesitatea elaborării unei „hristologii pnevmatologice" şi a unei „pnevmatologii hristologice" (S. Bulgakov, N. Nissiotis, I. Ziziulas). Duhului Sfânt I se atribuie cu precădere sfinţirea şi îndumnezeirea ca efecte ale însuşirii personale a mântuirii realizate în Hristos (cf. Sfântul Serafim din Sarov), ca şi diversitatea harismelor în Biserică. Autorul menţionează teoria lui V. Lossky (1944)[13] despre specificul Iconomiei Duhului faţă de cea a Fiului (Fiul mântuieşte natura umană, Duhul persoanele), dar înregistrează doar criticile formulate de părintele Florovsky (1948)[14], nu şi de părintele

[13] Cf. *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, capitolele VIII–IX, Paris, 1944; V. LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. pr. V. Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a., p. 187 *sq.*

[14] G. FLOROVSKY, „Christ and His Church", în *L'Église et les Églises* II, Chevetogne, 1954, p. 168–169.

Stăniloae (1964, 1967)[15]. *„Manifestările Sfântului Duh"* sunt *„Sfinții"* (capitolul 5.2). Sfințenia în Ortodoxie îmbină bucuria cu rigoarea ascetică; exclude exaltările harismatice și extremele (spiritualizarea nu are caracter dualist, maniheic, de vrăjmășie față de trup); impune tuturor credincioșilor același ideal spiritual-ascetic (nu există două spiritualități) menit să ducă la manifestarea frumuseții duhovnicești eshatologice a cosmosului transfigurat și reconciliat cu Dumnezeu. În acest sens, întreg cultul ortodox și întreaga viață a creștinului ortodox devin o „rugăciune în Duhul Sfânt" (capitolul 5.3). Autorul remarcă cu pătrundere, pe urmele Sfântului Feofan Zăvorâtul și ale părintelui G. Florovsky, că esențială în rugăciunea ortodoxă nu e cererea, conținutul concret al rugăciunii, ci „starea de rugăciune", ca „stare" neîncetată a sufletului „înaintea lui Dumnezeu". Acest fapt a împiedicat rugăciunea ortodoxă să cadă pradă riscului la care este expusă în Occident: acela de a deveni un simplu mijloc de informare și comunicare a unor idei doctrinare sau apeluri morale. Accentul pe starea de rugăciune a dus la concentrarea pe rugăciunile scurte și repetate neîncetat, de tipul rugăciunii lui Iisus din practica isihastă și la descurajarea practicii harismatice a rugăciunilor individuale spontane. Formularele tipizate ale rugăciunilor cultului public sau privat și rugăciunile scurte și neîncetate sunt privite ca mijloace de depășire a subiectivității individualiste, anarhice și impure. În același sens, precizează autorul, spre deosebire de concepția voluntaristă, sociologică despre cult în Occident („noi suntem cei care ne adunăm și facem cultul"), în Răsărit cultul pământesc este privit ca o simplă aderare la cultul ceresc, preexistent din veșnicie („ne alăturăm liturghiei cerești a Îngerilor").

Și în *soteriologie* (capitolul 6), depărtarea „teologiei de școală" de criteriile experienței ecleziale, liturgico-ascetice, a dus la preluarea schemelor juridice occidentale de inspirație catolică sau protestantă. Începând cu A. Homiakov, în teologia rusă a secolului XIX și începutului secolului XX se înregistrează o profundă reacție la juridismul soteriologic

[15] D. STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii", *Ortodoxia* 16 (1964), nr. 4, p. 503–525; „Duhul Sfânt și sobornicitatea Bisericii", *Ortodoxia* 19 (1967), nr. 1, p. 32–48; ambele traduse și în limba engleză în volumul: *Theology and the Church*, St. Vladimir's Press, 1980.

occidental. Sub influența teologului liberal protestant Albert Ritschl, profesorii P. Svetlov, M. Tareiev și mitropoliții Serghi Stragorodțki și Antoni Hrapovițki dezvoltă o serie de teorii moraliste despre mântuirea realizată de Hristos și în Hristos. Astfel, mitropolitul Antoni, de exemplu, elimină orice referire la caracterul substitutiv al jertfei de pe Cruce, punând în centrul operei de mântuire nu Golgota ci noaptea din Ghetimani. Eliberarea deplină de oscilația între viziunea juridică și eticistă asupra soteriologiei s-a produs abia spre mijlocul secolului XX, o dată cu redescoperirea teologiei patristice și revalorizarea teologică a Liturghiei și cultului ortodox. Citând două studii remarcabile în acest sens ale lui V. Lossky și G. Florovsky, autorul sesizează corect mutația categorică intervenită în soteriologia ortodoxă contemporană de pe juridism și eticism pe ontologism, de pe vină și iertare pe izbăvirea de stricăciune și moarte, de pe Cruce pe Înviere, totul cu recuperarea motivului patristic clasic de *„theosis"*[16] (aceasta apare inițial și la Luther într-o predică din 1526, ulterior fiind însă abandonată). Acest ontologism soteriologic patristic este interpretat nu în sens naturalist, ci în sens personalist-relațional (căci e vorba mereu de o îndumnezeire „energetică" prin har, nu prin fire) și sinergic (fiind rezultatul unei conlucrări continue a libertăților divină și umană). Această viziune transpare plastic magnific în reprezentarea clasică a Învierii sub forma Pogorârii lui Hristos la Iad și a ridicării lui Adam și a Evei în lumina slavei Dumnezeirii Lui (cf. fresca de la Chora).

Dar, alături de (și uneori în concurență cu) renașterea teologiei energiilor necreate, poate cea mai spectaculoasă mutație adusă în teologia ortodoxă contemporană, ca urmare a recentrării ei principiale pe criteriul „experienței", s-a produs în ecleziologie (capitolul 7). În esență, ea nu urmărea să fie altceva decât dezvoltarea riguroasă a faptului elementar, uitat cel mai adesea cu totul de teologi, că *„experiența Bisericii"* are loc *„în Euharistie"*. Dincolo de orice rezerve și obiecții

[16] Autorului îi scapă aici contribuțiile părintelui D. STĂNILOAE din *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu, 1943), *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (Craiova, 1987) și *Studii de teologie ortodoxă* (Craiova, 1991), ca și subtilele analize teologice și liturgice ale lui P. NELLAS din *Îndreptarea omului în Hristos după N. Cabasila* (Atena, 1974) sau din *Zoon theoumenon* (Atena, 1979) [trad. rom. diac. Ioan I. Icăjr, Ed. Deisis, ed. II 1998].

posibile (şi necesare)[17], nucleul aşa-numitei „ecleziologii euharistice" corespunde riguros criteriului experienţei restaurat principial în teologia ortodoxă contemporană, având impact şi în teologia celorlalte confesiuni creştine ca şi în dialogul ecumenic actual.

Toate ideile ecleziologiei euharistice, dar într-o strictă articulare hristocentrică, sunt cuprinse în germene, arată autorul, într-un studiu puţin cunoscut din 1929 al părintelui G. Florovsky[18]: Biserica se manifestă concret ca prelungirea Întrupării în Euharistie, cu *tot* ceea ce reprezintă aceasta: adunarea credincioşilor în frunte cu întâi-stătătorul săvârşitor al euharistiei, darurile euharistice şi rugăciunea (anafora-ua) euharistică: expresie concentrată a Învăţăturii Bisericii.

Într-o perspectivă diferită — pnevmatocentrică, nu hristocentrică — aceste idei au fost dezvoltate de colegul părintelui G. Florovsky de la Institutul „Saint-Serge" din Paris, părintele Nikolai Afanasiev (1893–1966). Începând cu studiul din 1934, *Două idei de Biserică universală*, şi terminând cu lucrarea postumă, *Biserica Sfântului Duh* (1970), părintele Afanasiev a opus ecleziologiei hristomoniste „universaliste", dezvoltate începând cu secolele III–IV, ecleziologia originară pnevmatocentrică şi „local-euharistică", aşa cum se reflectă ea în *Epistolele* Sfântului Ignatie Teoforul. Prezidată de episcop în mijlocul colegiului prezbiterilor şi asistat de diaconi, adunarea euharistică *este* Biserica în plenitudinea catolicităţii ei şi nu doar o parte a unei Biserici universale abstracte. Structurile de unitate supralocală nu au, după Afanasiev, relevanţă ecleziologică, ci doar administrativă. Dar principala mutaţie de accent operată de părintele Afanasiev priveşte înţelegerea riguros comunitară a Euharistiei însăşi: Euharistia nu este, după el, o simplă Taină a Bisericii în rând cu celelalte şase, ci Taina Bisericii prin excelenţă; ca atare ea are un sens eminamente eclezial. Aceasta duce automat la necesitatea revizuirii actuale a împărtăşirii credincioşilor, azi strict individualiste, într-un sens comunitar. Nu ar fi vorba atât de o împărtăşire mai rară sau mai deasă, cât de o aplicare consecventă a unor

[17] Cf. articolele părintelui D. STĂNILOAE citate mai sus la nota 13 şi pr. prof. D. POPESCU, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Diogene, Bucureşti, 1996, p. 95–108.

[18] „Evharistia i sobornost", *Put*, nr. 29, 1929, p. 3–22.

consecinţe ce ar decurge cu necesitate din însăşi natura Euharistiei înţeleasă ca act prin excelenţă eclezial[19]. Părintele Afanasiev a influenţat considerabil şi dezbaterea ecumenică actuală prin teoriile sale care vedeau în episcop o dezvoltare a oficiului întâi-stătătorului colegiului prezbiterial — ceea ce creează noi perspective în dialogul cu Bisericile protestante care au pierdut acest misteriu eclezial — şi justificau caracterul acceptabil al primatului Bisericii Romei în sensul (şi *numai* în sensul) pe care i-l dă Sfântul Ignatie Teoforul în preambulul *Epistolei* sale *către Romani* ca *„ekklesia prokathemene en agape"* (Biserică întâi-stătătoare în iubire). Cum era de aşteptat, toate acestea au provocat severe critici din partea teologilor ortodocşi (nu numai de şcoală veche) care s-au grăbit să denunţe riscurile potenţiale[20] ale ecleziologiei euharistice: instrumentalizarea Euharistiei substituie lui Hristos o sociologie harismatică, un sobornicism magic de tip slavofil implicând o relativizare inacceptabilă a adevărului de credinţă şi o pledoarie tacită în favoarea intercomuniunii euharistice. Aceste obiecţii legitime ca şi dificultăţile reale ale teoriilor părintelui Afanasiev au avut un efect benefic conducând la o regândire mai profundă şi mai nuanţată a nucleului pozitiv al ecleziologiei euharistice. Principala dificultate cu care aceasta se confruntă este chiar practica actuală a celebrării Euharistiei, în care preotul şi nu episcopul este cel ce prezidează de fapt adunarea euharistică locală. Părintele Afanasiev vedea în apariţia diecezei episcopale ca unitate administrativă supraeuharistică o evoluţie negativă, responsabilă de profunde alterări în înţelegerea naturii ministeriului şi a Bisericii. Nu de aceeaşi părere au fost discipolii şi continuatorii lui care s-au silit să reţină şi dezvolte pozitivul teologiei lui Afanasiev, corectându-i însă excesele şi erorile.

Astfel, în studiul său din 1962 despre „Teologia sinoadelor", părintele A. Schmemann (1921–1983) a oferit explicaţia „euharistică" corectă legitimităţii evoluţiei de la parohie la

[19] Despre întreaga chestiune şi implicaţiile/riscurile unei atare înţelegeri corective a Euharistiei, detaşate de urcuşul spiritual personal al credincioşilor, a se vedea pr. prof. IOAN ICĂ, „Modurile prezenţei personale a lui Iisus Hristos şi ale comuniunii cu El în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă", în: *Persoană şi Comuniune*... (cit. *supra* n. 11), p. 335–358.

[20] De regulă, criticile nu disting suficient între consecinţele reale şi cele doar posibile ale unei teorii sau alteia.

dieceză, a specificității harismatice (și nu administrative) a instituției episcopale supraparohiale, ca și a sinoadelor locale provenite din adunările „ad hoc" ale episcopilor unor provincii cu ocazia hirotonirii episcopului unei cetăți, în sensul canonului 34 apostolic.

Dar expresia cea mai echilibrată, nuanțată și aprofundată a ecleziologiei euharistice, cu largi deschideri ecumenice, este cea oferită de Ioannis Ziziulas (n. 1930), actualmente mitropolit al Pergamului, în teza sa din 1965, *Unitatea Bisericii în Euharistie și episcop în primele trei veacuri*, precum și în importantele studii din *L'être ecclésial* (1981)[21]. Această versiune revizuită pe baza unei ontologii de tip relațional a ecleziologiei euharistice încearcă să facă dreptate atât adevărului de credință, cât și structurilor supralocale. În ce privește soluția problemei create de evoluția de la parohie la dieceză, mitropolitul Ziziulas o vede în reducerea extensiunii diecezane actuale și, deci, în înmulțirea numărului episcopilor care trebuie să-și recentreze misiunea pe funcția primordială a prezidării adunărilor euharistice. Principalele sale contribuții la relansarea dialogului ecumenic, din impasul aparent insurmontabil pe care-l reprezintă problema ministeriului săvârșitorului Euharistiei, sunt legate de sublinierea naturii *eshatologice* (și nu doar istorice) a continuității și succesiunii apostolice și, respectiv, de înțelegerea *relațională* a naturii ministeriului (depășind blocajul în aporia: ontologic-funcțional). Toate acestea creează noi posibilități de înțelegere ecumenică cu bisericile protestante în chestiunea ministeriului, problema cheie fiind acum însă realizarea în prealabil a unui acord și a unei înțelegeri comune asupra Euharistiei.

O mutație esențială a produs reorientarea teologiei ortodoxe contemporane după criteriul experienței și în teologia Tainelor (capitolul 8). „Revoluționarea" acestui capitol al dogmaticii prin reactualizarea înțelegerii originare a cultului este opera părinților N. Afanasiev și Al. Schmemann: cel dintâi a propus, într-un studiu din 1951, drept criteriu de diferențiere a Tainelor în raport cu ierurgiile legătura lor directă cu Euharistia, iar cel de-al doilea a exemplificat prin două lucrări de referință asupra ritului inițierii creștine și asupra

[21] IOANNIS ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. rom. Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

Euharistiei[22] modul în care o teologie autentică a Tainelor trebuie să o rupă cu definițiile și schemele scolastice (materie, formă, săvârșitor, primitor etc.), și a integrat în explicarea lor întreaga rânduială liturgică concretă de săvârșire a lor (în sens realist și nu alegoric) ca o componentă teologică absolut indispensabilă. În continuarea capitolului, autorul prezintă pe larg rânduiala săvârșirii și principalele diferențe existente în practica și înțelegerea lor teologică între Est și Vest pentru următoarele Taine aflate, în opinia autorului, în relație nemijlocită cu Euharistia: Botezul și Mirungerea, Euharistia, Pocăința și Preoția. Absența Cununiei și a Maslului este, de altfel, singurul aspect care ar putea să nedumerească pe un cititor ortodox obișnuit cu „clasicul" septenar al Tainelor consacrat de catehisme și Mărturisirile de credință antiprotestante din secolul XVII. Nu trebuie să uităm însă că numărul de șapte Taine apare în Răsărit, venind din Occident, abia în mărturisirea de credință impusă împăratului Mihai VII Paleologul de conciliul „unionist" de la Lyon (1274) și că, până în secolul XV, inclusiv, diferența Tainelor de ierurgii și numărul lor a variat considerabil la Sfinții Părinți și la scriitorii bisericești ai epocii bizantine. În Ortodoxie teologia Tainelor este, cum sugera și părintele S. Bulgakov, un capitol încă deschis aprofundărilor și nuanțărilor ulterioare.

Cum era de așteptat, spațiul central al capitolului e dedicat *Euharistiei* și evidențierii aspectelor noi reliefate de reprezentanții ecleziologiei euharistice (Afanasiev, Schmemann, Ziziulas): a) Euharistia ca Liturghie a Bisericii: sensul ei esențial *comunitar*, concelebrarea poporului și împărtășania ca act eclezial, necesitatea depășirii atât a clericalismului, cât și a individualismului euharistic; b) Euharistia ca *eveniment eshatologic*, ca icoană a Împărăției viitoare și anticipare a cosmosului transfigurat, iar nu simplă comemorare a istoriei trecute a mântuirii (paradoxal anamneză a viitorului). Sublinierea aspectului eshatologic al Euharistiei este cheia înțelegerii autentice a atât de controversatelor, în plan interconfesional, aspecte ale acesteia: taina prefacerii și caracterul de

[22] A. SCHMEMANN, *Of Water and of Spirit*, 1974 [*Din apă și din Duh. Studiu liturgic al Botezului*, trad. rom. pr. prof. Ion Buga, Ed. Symbol, 1992], și *L'Eucharistie. Sacrament du Royaume*, 1984 [*Euharistia. Taina Împărăției*, trad. rom. pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, f.a.].

Jertfă; după cum tot el oferă nesperate soluţii blocajului ecumenic în chestiunea ministeriilor, cum arată Ziziulas.

Lucrarea se încheie cu un scurt capitol dedicat eshatologiei (capitolul 9). Nu este însă vorba aici de acele probleme ce alcătuiesc conţinutul capitolelor de eshatologie ale dogmaticilor (moarte, viaţă, judecată particulară şi universală, rai, iad, purgatoriu, învierea morţilor, antihrist etc.), ci de *„trăsătura eshatologică fundamentală"* a experienţei ecleziale şi a teologiei ortodoxe. Iar această trăsătură ţine nu de o eshatologie futurist-apocaliptică (de tip iudaic), ci de eshatologia „prezenteistă", „realizată" sau „inaugurată" deja în experienţa cultului divin şi a vieţii duhovniceşti. Liturghie, icoane, moaşte, asceză, rugăciune, diaconie, toate sunt forme de participare încă de aici şi de acum la Împărăţia eshatologică viitoare, la bucuria Învierii şi comuniunii Sfinţilor. Eshatologia în Ortodoxie este, paradoxal, obiect al experienţei ecleziale nemijlocite şi culminează în bucuria universală a liturghiei pascale care singură dă întreaga măsură a profunzimii inegalabile a experienţei ortodoxe.

Atât prin conţinut, cât mai ales prin metoda hermeneutică aplicată, *Introducerea în teologia ortodoxă contemporană* a profesorului K.Ch. Felmy este o lucrare de excepţie cu valoare exemplară chiar şi pentru teologii ortodocşi cărora le oferă o lecţie de înţelegere în acelaşi timp congenială şi riguros ştiinţifică a propriei lor tradiţii. Spunem acestea având în minte voluminosul tom pe care, la sfârşitul carierei sale, un teolog ortodox român ni-l oferea tot în 1989, sub genericul unui titlu similar celei al lucrării prezente, însă infinit mai pretenţios: *Teologia ortodoxă contemporană*. Citind consideraţii finale cel puţin stranii ale autorului masivului şi aridului opus despre „actualitatea", de fapt inactualitatea, „teologiei bizantine"[23] în paralel cu lucida înţelegere a teologiei neopatristice venite din partea unui teolog luteran, suntem puşi în faţa unei situaţii paradoxale: un teolog „ortodox" gândeşte mai abstract şi mai ideologic decât occidentalii, iar un teolog occidental ne oferă o veritabilă „dogmatică a experienţei ecleziale" plecând de la concret, dovedind astfel că gândeşte mai

[23] Pr. prof. univ. dr. PETRU REZUŞ, *Teologia ortodoxă contemporană*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1989, mai ales p. 633–642.

ortodox decât destui teologi „ortodocşi" de astăzi. Avertismentul este limpede şi perfect evanghelic: dacă aceştia din urmă se dezinteresează tot mai mult de aprofundarea serioasă a Tradiţiei lor, atunci să nu se mai mire sau să protesteze când alţii, protestanţi sau catolici, vor vorbi despre ea în locul lor!

Dincolo de aceste accente polemice colaterale, impuse de această anacronică supravieţuire a unei „teologii de şcoală" „aggiornate", în plin ev neopatristic, liturgic şi euharistic, se mai impune, credem, o ultimă precizare.

Fenomenul neopatristic din Ortodoxia contemporană nu este imun încă faţă de manipularea şi distorsionarea lui ideologică. Există actualmente un risc considerabil în a face din teologia „neopatristică", din criteriul „experienţei", programul ideologic al unei antiteze şi alternative ortodoxe la teologia şi civilizaţia occidentală în ansamblul ei. E ceea ce face, de exemplu, cu îndârjită consecvenţă prin cărţile sale filozoful religios ortodox Christos Yannaras. Radicalizând teoria de inspiraţie spengleriană a dublei „pseudomorfoze" catolicizante şi protestantizante a teologiei ortodoxe din secolele XVII–XVIII şi pledoaria în favoarea revenirii la „elenismul creştin" patristic, lansată în 1936 la Atena de părintele Georges Florovsky, filozoful atenian vorbeşte despre elenismul ortodox patristic şi bizantin ca despre o sinteză perfectă, închisă în sine şi radical antagonic faţă de creştinismul occidental; ca atare, el n-ar avea nevoie nici de schimbări, nici de provocări, nici de îmbogăţiri ulterioare. Această teorie uită în mod sistematic faptul că nu numai „pseudomorfoza", dar şi renaşterea „neopatristică" din teologia ortodoxă a secolului XX ar fi fost de neconceput în afara contactului intelectual cu Occidentul; atât personalismul existenţial, cât şi renaşterea neopatristică şi euharistică din teologia ortodoxă actuală datorându-se în chip esenţial nu doar reînvioării spiritualităţii filocalice, ci şi contactelor şi schimbului intelectual cu filozofiile şi mişcările similare din spaţiul occidental. În loc să se proclame apodictic existenţa a „două ontologii" ireconciliabile, mult mai utilă şi mai productivă ar fi angajarea unui dialog (fie el şi critic, dar amiabil, cu adevărat personalist) inspirat de un recurs metanoic (deci autocritic) şi creator la izvoarele Revelaţiei, la care ne oferă acces concret Tradiţia vie, liturgică, mistică a Bisericii. Iar faţă de Revelaţie toţi creştinii suntem într-o permanentă inadecvare, lucru ce exclude din

principiu orice autosuficienţă idolatră şi ignorantă. Teologia autentică nu e numai o experienţă şi o practică individuală sau de grup, ci un dialog infinit pe marginea şi în direcţia unei experienţe a misterului ultim şi unificator al Revelaţiei, faţă de a cărui complexitate paradoxală şi infinitate suntem, în grade diferite, cu toţii într-un deficit permanent cât timp evoluăm de această parte a eshatonului[24].

Oferind jaloanele principale ale unei veritabile „dogmatici a experienţei ecleziale", cartea profesorului K.Ch. Felmy este de acum un instrument de lucru ştiinţific indispensabil pentru toţi cei preocupaţi în mod serios de asimilarea conştientă a teologiei ortodoxe: profesori, doctoranzi, studenţi, preoţi şi laici cu preocupări teologice. Scrisă cu deplină identificare afectivă şi înţelegere a categoriilor spirituale specific ortodoxe (ceea ce garantează de fapt autenticitatea înţelegerii şi prezentării teologiei ortodoxe „din interior"), lucrarea beneficiază şi de avantajele ce decurg din stăpânirea perfectă a rigorilor metodologiei ştiinţifice occidentale. În acest ultim sens, ea îl ajută chiar şi pe teologul ortodox să conştientizeze *problemele* disciplinei sale şi să-şi facă o imagine clară şi obiectivă asupra *mutaţiilor* survenite în evoluţia acesteia în ultimii o sută cincizeci de ani în comparaţie cu teologia ortodoxă „de şcoală" a secolelor XVII–XIX, familiarizându-l cu bibliografia lor esenţială. În acest sens, cartea de faţă a profesorului

[24] Filozofi occidentali cum e, de ex., Jean-Yves Lacoste (*Expérience et Absolu*, Presses Universitaires de France, col. Epimethée, 1994 — trad. rom. Maria-Cornelia Ică jr: JEAN-YVES LACOSTE, *Experienţă şi Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanităţii omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001) au ajuns astfel pe cale fenomenologică la justificarea naturii liturgice (în sens extins) a logicii ce prezidează întâlnirea om–Dumnezeu. Construcţiilor teoretice organizate în jurul reducţiei conceptuale (Hegel *et comp.*) sau sentimentale (Schleiermacher *et comp.*) a religiei, Liturghia le opune, ca operă a libertăţii, o supradeterminare originară şi eshatologică a relaţiei iniţiale a omului cu lumea şi pământul, sacrul şi divinul, analizate de Heidegger ca trăsătură esenţială a facticităţii umane oscilând între un ateism existenţial şi un păgânism ontologic. Omul există pe pământ nu numai „locuind, construind şi gândind" (Heidegger), ci şi „locuind, construind şi rugându-se". Rugăciunea, liturgicul, asceza totalizatoare (nu exclusivistă) revelează faptul că nu lumea, nici pământul, ci Împărăţia — relaţia lui Dumnezeu cu noi şi a noastră cu Dumnezeu — e adevărata noastră patrie; Liturghia e adevăratul nostru transcendental care face cu putinţă modul cel mai uman de a vieţui în lume şi pe pământ, transformând fenomenologic relaţia noastră cu sacrul şi divinul într-o relaţie cu Absolutul, cu Dumnezeu.

K. Ch. Felmy, intitulată în originalul german modest şi fără pretenţii de exhaustivitate *O introducere în teologia ortodoxă contemporană*, vine să întregească fericit tabloul „tendinţelor istorice şi doctrinare" ale teologiei răsăritene postpatristice trasat de părintele John Meyendorff în a sa *Iniţiere în teologia bizantină* (1975)[25], care se opreşte însă în secolul XV. Profesorul Felmy ne aduce cu discuţiile sale din secolul XVI şi până la sfârşitul secolului XX. Clarificările ce pot fi extrase din pilduitoarea sa lecţie de admiraţie lucidă, şi pentru care merită recunoştinţa noastră deplină, se pot dovedi decisive pentru teologia ortodoxă a secolului XXI.

pr. prof. Ioan Ică

şi

diac. Ioan I. Ică jr

[25] JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi doctrinare*, trad. pr. conf. dr. Alexandru Stan, Ed. IBMBOR, 1996.

Protoprezbiterului Vladimir Fedorov,
Protoprezbiterului Vladimir Ivanov,
Preotului Boris Danilenko
şi tuturor prietenilor mei din Rusia

Cuvânt înainte

În anul 1746 împărăteasa Ekaterina a Rusiei s-a adresat procurorului general de atunci al Sfântului Sinod, prințul Şahovskoi, cu rugămintea de a oferi o explicație a ritualului sfințirii unei biserici. Acesta era începutul preistoriei unui comentariu al Liturghiei, care avea să apară — multă vreme după moartea tuturor celor implicați în 1746 — patruzeci şi şase de ani mai târziu, abia în 1793.

Doar în comparație cu *astfel* de termene timpul scurs de la primele discuții până la apariția cărții de față s-a dovedit relativ scurt. În sine, el este totuşi un interval de timp foarte lung, care a cerut foarte multă răbdare Societății de Carte Ştiințifică, şi înainte de toate domnului Bruno Frisch de la departamentul lectură, răbdare pentru care aş dori să-i mulțumesc din inimă.

Nu este aici locul să descriu toate obstacolele care au trebuit depăşite înainte de terminarea acestei cărți. Aş dori să mă refer doar pe scurt numai la o ultimă piedică. Ar fi fost frumos dacă această carte ar fi putut apărea în vara sau cel mai târziu în toamna lui 1988, cu prilejul împlinirii a o mie de ani de la botezul ruşilor kieveni. Dar tocmai această aniversare a adus cu sine autorului atât de multe obligații în alte funcții, încât ceea ce ar fi putut fi un prilej special pentru apariția ei, să devină piedica ultimă. De aceea cartea n-a putut fi oferită Bisericii Ortodoxe Ruse cu prilejul mileniului.

Inițial ea a fost gândită ca o publicație în seria de Introduceri a Societății de Carte Ştiințifică Germană. În decursul timpului concepția ei s-a schimbat atât de mult, încât a trebuit să fie scoasă din această serie. Şi pentru acest lucru trebuie să-i fiu recunoscător cu îndatorată solicitudine. Prin scoaterea din seria de Introduceri am putut câştigat o mai mare libertate pentru dezvoltarea ideilor mele privitoare la o prezentare introductivă a teologiei ortodoxe.

Cartea de față este o expunere introductivă a teologiei ortodoxe, nu o „teologie ortodoxă" în ea însăși. Fiindcă teologia ortodoxă — inclusiv înrădăcinarea ei în experiența Bisericii, în experiența cultului divin, în experiența doxologiei și a vieții ascetice — poate fi expusă și din afara ei. O „teologie ortodoxă" în ea însăși, dimpotrivă, nu trebuie desprinsă de experiența ortodoxă. Tocmai acest lucru vrea să-l arate prezentarea de față.

În lucrarea mea m-am străduit să prezint teologia ortodoxă cu ochiul iubirii, care este organul cunoașterii, însă fără idealizare. M-a interesat înainte de orice nu atât prezentarea în întreaga ei extensiune — acest lucru e cu neputință —, cât evidențierea a câte ceva din extensiunea posibilităților întâlnite în teologia ortodoxă. Teologia ortodoxă nu este nici așa de monolitică cum i-ar plăcea uneori să apară, nici atât de monolitică cum i s-a reproșat uneori.

În redactarea acestei lucrări am găsit mult ajutor și sprijin, pentru care țin să-mi exprim aici mulțumirile mele cordiale. Aceste mulțumiri îi privesc mai întâi pe auditorii și auditoarele cursurilor mele de la Heidelberg și Erlangen, care au însoțit cu ascultarea și întrebările lor prelegerile pregătitoare ale cărții *Introducere în teologia ortodoxă* în diferitele ei versiuni. Reuniunile seminarului superior „Vachendorfskoe Soglasie", sub conducerea predecesoarei mele la catedra de Istorie și teologie a Răsăritului creștin din Erlangen, dna Fairy von Lilienfeld, au testat critic unele capitole ale cărții și au încurajat-o prin interpelări și indicații.

Mulțumiri cordiale se cuvin aici asistentului meu Dr. Christoph Künkel care a parcurs cu grijă manuscrisul și a contribuit cu întrebările sale nemiloase la clarificarea unor poziții. Doamnei Birgit Schlegel i se cuvin mulțumiri pentru ajutorul dat la citirea corecturilor. Dlui Dimitrios Moschos, stabilit între timp la München, îi mulțumesc pentru indicațiile amicale care m-au ajutat la întregirea capitolului 4.3.

Pentru sprijinul dat în alcătuirea bibliografiei îi mulțumesc doamnei cand. theol. Heike Wild, doamnei stud. theol. et phil. Karin Schedler și domnului stud. theol. Winfried Klughardt.

Doamnei Christa Margarete Freud îi mulțumesc din inimă pentru pregătirea cu grijă a manuscrisului.

Effeltrich, 28 august 1989 la praznicul Adormirii Maicii Domnului (pe stil vechi).

Karl Christian Felmy

Prescurtări

Prescurtările bibliografice nu sunt specificate aici, întrucât ele au putut fi luate din indicele de prescurtări alcătuit de Siegfried Schwertner pentru *Theologische Realenzyklopädie*.

Prescurtări suplimentare:

BV	*Bogoslovkij Vestnik* izdavaemyj Imperatorskoju Moskovskoju Duchovnoju Akademieju [Vestitorul Teologic, editat de Academia Duhovnicească Imperială de la Moscova], Sergiev Posad.
ChČt	*Christianskoe Čtenie.* Ežemesjačnyj žurnal izdavaemyj pri S.-Peterburgkoj Duhovnoj Akademii [Lectura creștină. Revistă lunară, editată de Academia Duhovnicească Sankt Peterburg], Sanktpeterburg.
Contacts	*Contacts.* Revue Français de l'Orthodoxie, Paris.
Messager	*Le Messager.* Supplément de langue française au périodique de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes, Paris.
Messager Orthodoxe	*Le Messager Orthodoxe* — Continuare a publicației *Le Messager.*
Oikonomia	Oikonomia. Quellen und Studien, hrsg. von Fairy v. Lilienfeld [din 1985 — coeditor: K.Ch. Felmy].
PravSob	*Pravoslavnyj Sobesednik.* Izdanie Kazanskoj Duchovnoj Akademii [Partener de dialog ortodox. Editat de Academia Duhovnicească din Kazan], Kazan'.
Put	*Put.* Organ Russkoj Religioznoj Mysli pod redakciej N. A. Berdjaeva, pri učastii V.P. Vyčeslavceva [Calea. Organ al gânditorilor religioși ruși sub redacția lui N.A. Berdiaev cu participarea lui V.P. Vîșeslavcev], Paris.
RBS	*Russkij Biografičeskij Slovar'* [Lexicon bibliografic rusesc]. Retipărit de SPE, Kraus Reprint Corporation, New York, 1962.
Sophia	Sophia. Quellen östlicher Theologie. Hrsg. J. Tyciak und W. Nyssen.
VRCh[St]D	*Vestnik Russkogo Christianskogo [Studenčeskogo] Dviženija* [Vestitorul mișcării (studențești) creștine ruse], Paris.

Bibliografie generală

Texte liturgice

Činovnik Archierejskago Svjaščennosluženija, kniga 2 [Arhieraticon, volumul 2], Moscova, 1983.

Euchologion. Εὐχολόγιον τὸ Μέγα τῆς κατὰ ἀνατολὰς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, περιέχον τὰς τῶν ἕπτα μυστηρίων ἀκολουθίας... σπουδῇ καὶ ἐπιστασίᾳ Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομονάχου [Evhologiul Mare al Bisericii Ortodoxe Sobornicești a Răsăritului, cuprinzând rânduielile celor șapte Taine, îngrijit și supravegheat de Ieromonahul Spiridon Zervos], Atena, 1980.

Es preise alle Schöphung den Herrn. Hymnen aus dem Wochenlob der byzantinischen Kirche (Oktoichos). Aus dem Nachlaß von P. Kilian Kirchhoff OFM hrsg. von J. Madey, Münster, 1979.

Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang. Heft A, B, C unter Mitarbeit von R. Albrecht, K.Ch. Felmy und M. George hrsg. von Fairy v. Lilienfeld, 2., verb. Aufl., Erlangen, 1986 = *Oikonomia* 2.

Horologion. Ὡρολόγιον τὸ Μέγα περιέχον ἁπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ εὐαγῶν μοναστηρίων. Ἔκδοσις ἕκτη [Ceaslovul Mare (serviciile divine din timpul zilei) cuprinzând întreagă rânduiala ce ține de acesta după tipicul Bisericii Răsăritene și a mănăstirilor supuse ei, ed. VI], Atena, 1977.

Hymnen der Ostkirche. Dreifaltigkeits-, Marien- und Totenhymnen, Münster, 1960.

Kanonik [Carte de rugăciuni], Moscova, 1986.

Liturgikon. „Meßbuch" der Byzantinischen Kirche von Neophytos Edelby, Recklinghausen, 1967.

Maltzew, Alexios v. — A. Mal'cev, Liturgikon („Služebnik"). *Die Liturgie der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus nebst einer historisch-vergleichenden Betrachtung der hauptsächlichsten Liturgien des Orients und Occidents*, Berlin, 1902.

Maltzew, A. v. — A. Mal'cev [cit.: A. v. Maltzew I, II], *Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes — Oktoich ili Osmoglasnik Pravoslavnoj Kafoličeskoj Vostočnoj Cerkvi* I–II, Berlin, 1903–1904.

Maltzew, A. v. — A. Mal'cev, *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes — Tainstva Pravoslavnoj Kafoličeskoj Vostočnoj Cerkvi. Nemeckij perevod s parallel'nym slavjanskim texstom, proverennym po grečeskim originalam*, Berlin, 1898.

Menaion tou Augoustou. Μηναῖον τοῦ Αὐγούστου, περιέχον ἁπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθηκῆς τοῦ τυπικοῦ [Mineiul lunii August. Cuprinzând toată rânduiala ce ține de aceasta, cu adăugarea tipicului], Atena, 1970.

Menaion tou Martiou. Μηναῖον τοῦ Μαρτίου, περιέχον ἁπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν μετὰ τῆς προσθηκῆς τοῦ Τυπικοῦ [Mineiul lunii Martie. Cuprinzând toată rânduiala ce ține de aceasta cu adăugarea tipicului], Atena, 1982.

Mineja. Mart [Minei. Martie], T. 1, Moscova, 1984.

Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche hrsg. von Erzpriester Sergius Heitz. Übers. und bearb. von Susanne Hausammann und S. Heitz, Köln, 1986.

Der Orthodoxe Gottesdienst. Bd. I. Göttliche Liturgie und Sakramente. Hrsg. von Erzpriester Sergius Heitz, Mainz [1965].

Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigtägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, Münster, 1961.

Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Bd. I. Vorfastenzeit bis dritte Fastenwoche; Bd. II. Vierte bis sechste Fastenwoche. Die Heilige Woche, Münster, 1962, 1963.

Parakletike. Παρακλητική περιέχουσα ἁπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν μετὰ τῶν θεορκίων καὶ ἀπολυτικίων τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, τῶν δύο παρακλητικῶν κανόνων τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ τοῦ κανόνος τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου. Ἔκδοσις νέα ἐπιμελεληµένη [Octoihul Mare *Parakletike* mângâietor. Cuprinzând toată rânduiala ce ține de aceasta cu theotokiile şi apolytikiile întregului an, a celor două canoane de rugăciune a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi a canonului Imnului Acatist. Ediția nouă, îngrijită], Atena, 1984.

Pentekostarion. Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν ἁγίων πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν περιέχον ἐπὶ τέλους δέ καὶ τὰ ἑωθινὰ εὐαγγέλια τὰ ἐν τῷ ὄρθρῳ ἑκάστης τῶν ἐν τῷ μεταξὺ τούτῳ ἑορτῶν ἀναγινωσκόμενα. Ἔκδοσις νέα καὶ ἐπιμελεληµένη [Penticostar — al bucuriei, cuprinzând rânduiala aparţinând acestuia de la Paşti până la Duminica tuturor sfinţilor şi la sfârşit şi Evangheliile de dimineaţă care se citesc la utrenia fiecărei sărbători în acest timp. Ediția nouă îngrijită], Atena, f.a.

Služebnik [Liturghier], Moscova, 1977.

Trebnik v dvuch častjach, č. 1 [Rânduiala slujbelor Sfintelor Taine şi ierurgii], Moscova, 1979.

Triodion. Τριῴδιον κατανυκτικὸν περιέχον ἁπάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆσ ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακόστης ἀπὸ τῆς κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου σαββάτου [Triod de pocăinţă cuprinzând toată rânduiala care ține de el a sfintelor şi marilor 40 de zile de la Duminica Vameşului şi Fariseului până în Sfânta şi Marea Sâmbătă. Ediție nouă îngrijită], Atena, 1983.

Părinții vechi bisericeşti şi bizantini

AMBROZIE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, în: *PL* 14, 1607–1944.

Apophthegmata Patrum [Patericul egiptean], în: *PG* 65, 71–440; *PL* 73, 855–2022; germană: Weisung der Väter. Apophethegmata Patrum, auch Geronticon oder Alphabethicum genannt. Eingel. u. übers. v. B. Miller, Freiburg, 1965 = *Sophia*, Bd. 6. [= *Patericul egiptean*, ed. IV, Alba Iulia, 1990]

ATANASIE CEL MARE, *De Incarnatione Verbi*, în: *PG* 25, 95–198. [*PSB* 15, 1987, p. 87–156]

AUGUSTIN, *De Trinitate*, în: *PL* 42, 819–1098.

Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug. Aus dem Syrischen übersetzt von P.S. Landesdorfer, München, 1913 = *BKV* 6.

VASILE CEL MARE, *Homilia in Sanctam Christi Generationem*, în: *PG* 31, 1457–1476.

ID., Liber de Spiritu Sancto, în: *PG* 32, 67–218. [*PSB* 19, 1980, p. 15–92]

EPHRÄM DER SYRER. Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften. Aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt mit einer allgemeinen Einleitung von O. Bardenhewer, München, 1919 = BV 37.

EPIFANIE, *Adversus Antidicomarianitas*, în: *PG* 42, 699–740.

Fischer, Joseph A., Die Apostolischen Väter. Eingel., hrsg., übertr. und erläutert, Darmstadt, 1981.

GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Ep.* 101, în: *PG* 37, 175–194.

ID., In sanctum baptisma, or. XL, în: *PG* 36, 359–428.

[GRIGORIE AL NYSSEI] GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de vertu*. Introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, Paris, 1968³ = *SC* 1; Traducere în germană: *Der Aufstieg des Moses*. Übers. und eingel. von Manfred Blum, Freiburg, 1963 = *Sophia* 4. [= *PSB* 29, 1982, p. 21–111]

[GRIGORIE PALAMA] GRIGORIJ PALAMA, *Slova*. Avtori na vstăpitelnata studija: Michail Bačvarov i Nicolaj Cv. Kočev [Cuvântări. Autorii cercetării introductive Mihail Bačvarov şi Nocolai C. Kočev], Sofija, 1987.

IERONIM, *Adversus Helvidium*, în: *PL* 23, 183–206.

ID., Ep. 146 *ad Euangelum*, în: *PL* 22, 1193 *sq.*

IRINEU AL LYONULUI, *Contra haereses* libri V, în: *PG* 7, 433–1224.

IOAN HRISOSTOM, *De Proditione Judae*, în: *PG* 49, 373–393.

ID., De Sancta Pentecoste I, II, în: *PG* 50, 453–464; 463–470.

ID., In II ad Corinthos Epistolam Commentarius, hom. 18, în: *PG* 61, 523–530.

IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa*, în: *PG* 94, 789–1228. [= trad. rom. pr. D. Fecioru: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Bucureşti, 1943, 1993³]

[*ID.*], BONIFATIUS KOTTER O.S.B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern III. Contra imaginum calumniatores orationes tres. Besorgt von Bonifatius Kotter OSB., Berlin–New York 1975 = *PTS* 17.

IUSTIN MARTIRUL ŞI FILOZOFUL, *Apologia I pro christianis*, în: *PG* 6, 327–442 [= *PSB* 2, 1980, p. 25–76]

ID., Dialogus cum Thryphone Judaeo, în: *PG* 6, 471–800. [= *PSB* 2, 1980, p. 91–258]

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catecheses mystagogicae* = Catecheses XIX–XXIII, în: *PG* 33, 1059–1128.
MAXIM MĂRTURISITORUL, *De ambiguis*, în: *PG* 91, 1031–1418. [= *PSB* 80, 1983]
[NICOLAE CABASILA] NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*. Traduction et notes de Sévérien Salaville, 2e édition, munie du texte grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Perichon = *SC* 4 bis. [= trad. pr. E. Braniște, București, 1946, reed. 1989]
[*ID.*], ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, Ἡ θεομήτωρ. Τρεῖς θεομητορικές ὁμιλίες. Κείμενο-μεταφράση εἰσαγογή-σχολία. Παναγιώτης Νέλλας, = Ἐπὶ τὰς πηγάς. Ἐκλέκτα Πατερικὰ κείμενα [Maica lui Dumnezeu. Trei omilii despre Maica lui Dumnezeu. Text — Traducere — Introducere — Scolii. Panghiotis Nellas. Col. „La izvoare". Texte alese din Sfinții Părinți 2], Atena, 1974².
TEODOR DIN MOPSUESTIA, *Liber ad Baptizandos*. Commentary of Theodore of Mopsuestia on tbe Lord's Prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist, ed. and translated by A. Mingana, Cambridge, 1933 = WoodSt VI.

Rânduieli vechi bisericești și izvoare canonice

LAUCHERT, FRIEDRICH, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*. Hrsg. v. F. Lauchert, reimprimare: Frankfurt, 1961 = SQS 12.
FUNK, FRANZ XAVER, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Vol. I și II, Paderborn, 1905.

Dogmatici

ANDROUTSOS, CHRISTOS, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ὑπὸ Χρήστου Ἀνδρούτσου. Ἔκδοσις δευτέρα [Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene. Ediția a II-a], Atena, 1956. [= trad. rom. pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930]
FILARET [GUMILEVSKIJ] (arhiepiscop al Cernigovului), *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* [Teologia Dogmatică Ortodoxă], vol. I–II, Sankt Peterburg, 1882.
MAKARIJ [BULGAKOV], *Pravoslavno-Dogmatičeskoe bogoslovie* Makarija, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago [Teologia Dogmatică Ortodoxă], vol. I–II, Skt. Peterburg, 1883⁴. [= trad. Gh. Timuș, București, 2 vol., 1886–1887]
MALINOVSKIJ, NICOLAJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* [Teologia Dogmatică Ortodoxă], Vol. I, Sergiev Posad, 1910.
POPOVIĆ, JUSTIN, *Dogmatika Pravoslavne Crkve* [Dogmatica Bisericii Ortodoxe], vol. I–III, Belgrad, 1932, 1980, 1978.
SIL'VESTR (MALEVANSKIJ), *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago bogoslovija. S istoričeskim izloženiem dogmatov* [Încercare a unei teologii ortodoxe dogmatice. Cu o explicare istorică a dogmelor], vol. I–V, Kiev, 1884–1891. [= trad. rom., 5 vol., București, 1889–1906]
STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele Teologice*, vol. 1–3, București, 1978.

STANILOAE, DUMITRU, *Orthodoxe Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters, Bd. I–III, Zürich–Einsiedeln–Köln–Gütersloh, 1985–1995.

Catehisme

FEOFAN PROKOPOVIČ, *Pervoe učenie otrokom*. V nemže bukvy i slogi. Taže: Kratkoe tolkovanie zakonnago desjatislovija, Molitvy Gospodni, Simvola very i dezjati blaženstv, St. Peterburg, 1724.
PLATON [LEVŠIN], mitr., *Pravoslavnoe Učenie ili Sokraščennaja Christianskaja Bogoslovija* dlja upotreblenija Ego Imperatorskago Vysočestva, Presvetlejšago Vserossijskago Naslednika, Blagovernago Gosudarja, Cesareviča i Velikago Knjazja Pavla Petroviča, sočinennaja Ego Imperatorskago Vysočestva učitelem Ieromonachom Platonom [traducerea în titlul următor].
ID., Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zum Gebrauche Seiner Kaiserlichen Hoheit des Durchl. Thronfolgers des rußischen Reiches, rechtgläubigen Großen Herrn Zesarewitsch und Großfürsten Paul Petrowitsch, verfasset von Seiner Kaiserlichen Hoheit Lehrer dem Jeromonach Platon, nunmehrigem Archimandriten des Troitzschen Klosters. Aus dem Rußischen, Riga, 1770.
Pravoslaven Katechizis i Poslanie na iztočnite patriarsi za pravoslavnata vjara. Vtoro izdanie preraboteno dopălneno i redaktirano ot Totju Koev [Catehismul Ortodox și Enciclica Patriarhilor Ortodocși asupra credinței ortodoxe. Ediția a doua, prelucrată, întregită și redactată de T. Koev], Sofia, 1985.
Prostrannyj Christianskij Katichizis Pravoslavnyja Kafoličeskija Vostočnyja Cerkvi, razsmatrivannyj i odobrennyj Svjatejšim Pravitel' stvujuščim Sinodom i izdannyj dlja prepodavanija v Učiliščach i dlja upotreblenija vsech pravoslavnych christian. Po Vysočajšemu Ego Imperatorskago Veličestva Poveleniju [Catehismul creștin dezvoltat al Bisericii Ortodoxe Catolice Răsăritene, văzut și aprobat de Sfântul Sinod Conducător și editat pentru instrucție în școli și pentru folosul tuturor creștinilor ortodocși. La ordinul preaînalt al Maiestății Sale imperiale], Moscova, 1909.
SEMENOFF-TIAN-CHANSKY, ALEXANDRE, archiprêtre, *Catéchisme Othodoxe. Catéchèse pour Adultes*, Paris, 1966.
The Living God. A Catechism. Translated from the French by Olga Dunlop, vol. 1+2, Crestwood NY, 1989.
Zakon Božij [Legea lui Dumnezeu — carte de învățătură religioasă], T. 1–5, Paris, 1950–1979.

Prezentări introductive

BENZ, ERNST, *Geist und Leben der Ostkirche*, 2. durchgesehene und verb. Aufl., München, 1971 = Forum Slavicum. Hrsg. von D. Tschižewskij, Bd. 30.

BULGAKOV, SERGIJ, *Pravoslavie. Očerki učenija Pravoslavnoj Cerkvi* [Ortodoxia. Schiță a învățăturii Bisericii Ortodoxe], Paris, [1935]. [= trad. rom. S. Grossu, Sibiu, 1933]
DIETRICH, HANS-CHRISTIAN (Hrsg.), *Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*, München, 1988.
DÖPMANN, HANS-DIETER, *Die orthodoxen Kirchen*, Berlin, 1991.
ERICKSON, JOHN H., *The Challenge of our Past*, Crestwood NY, 1991.
EVDOKIMOV, PAVEL, „Grundzüge der orthodoxen Lehre", în: *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*. In Verbindung mit dem Studienausschuß der Evang. Kirche der Union für Fragen der Orthodoxen Kirche und einer Reihe von Fachgelehrten hrsg. von Robert Stupperich, Witten, 1966, p. 62–82.
ID., PAUL, *L'Orthodoxie*, Neauchâtel, 1965. [= trad. rom. Irineu Ioan Popa: PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Ed. IBMBOR, București, 1996]
FELMY, KARL CHRISTIAN, GEORG KRETSCHMAR, FAIRY V. LILIENFELD, CLAUS-JÜRGEN ROEPKE [Hrsg.], *Tausend Jahre Christentum in Rußland*. Redaktion Wolfgang Heller, Göttingen, 1988.
FLOROVSKY, GEORGES, *Collected Works*, Bd. I–XIII, Belmont, Mass., 1972–1987.
GALITIS, GEORG, GEORG MANTZARIDIS, PAUL WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München, 1987.
HÄMMERLE, EUGEN, HEINZ OHME, KLAUS SCHWARZ, *Zugänge zur Orthodoxie*, Göttingen, 1989² = BenshH 68.
HAUPTMANN, PETER, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen, 1971 = KO. M 8.
ID. (Hrsg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen, 1982.
HEILER, FRIEDRICH, *Die Ostkirchen*. Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche", München–Basel, 1971.
HEYER, FRIEDRICH, „Orthodoxe Theologie", în: F. HEYER, *Konfessionskunde* mit Beiträgen von H. Chadwick, H. Dombois, K.Ch. Felmy u.a., Berlin–New York, 1977, p. 132–201.
IWANOV, WLADIMIR, *Rußland und das Christentum*, Frankfurt, 1995.
JUGIE, MARTINUS, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, vol. I–V, Paris, 1926–1935.
KALLIS, ANASTASIOS, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz, 1979 = Orthodoxe Perspektiven, Bd. 1.
KARMIRIS, IOANNIS, „Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Lirche", în: P. BRATSIOTIS (Hrsg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart, 1970² (= KW 1) p. 15–20.
NYSSEN, WILHELM, HANS-JOACHIM SCHULZ, PAUL WIERTZ (Hrsg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde* I. Mit Beiträgen von Endre von Ivánka u.a., Düsseldorf, 1984.
PATOCK, COELESTIN, ERNST CHR. SUTTNER, *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann*, Würzburg, 1971 = ÖC 25.
PAUL, arhiepiscop al Finlandei [PAAVALI OLMARI], *Unser Glaube*, Köln, 1983.
RAUCH, ALBERT, PAUL IMHOFF (Hrsg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internationales Symposion zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz*, München–Zürich, 1988.
REXHEUSER, ADELHEID, K.-H. RUFFMANN (Hrsg.), *Festschrift für Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Erlangen, 1982.
SERAPHIM [LADE], Metropolit, *Die Ostkirche*, Stuttgart, 1950.
SLENCZKA, REINHARD, „Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart", în: C. ANDRESEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* II, Göttingen, 1980, p. 499–559.
THÖLE, REINHARD, in Verbindung mit Ilse Friedeberg, *Philoxenia, Bd. II. Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen*, Fürth, 1986.
WARE, KALLISTOS, *Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*. Mit einer Einführung von Emmanuel Jungclausen, Freiburg–Basel–Wien, 1983.
[*ID.*], WARE, TIMOTHY, *The Orthodox Church*, Harmondsworth, 1 Middlesex, 1963.
YANNARAS, CHRISTOS, Ἀλφαβητάρι τῆς πίστης [Abecedar al credinței], Atena, 1988⁶. [= trad. rom. pr. dr. Constantin Coman: CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 1996]
ZANKOW, STEFAN, *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin, 1928.

1. „Am văzut lumina cea adevărată”*
Teologia experienței

Teologul şi savantul universal rus părintele Pavel Florenski scrie: „Se spune că acum în străinătate înotul se învaţă la aparate stând pe pământ. Aşa poţi deveni catolic sau protestant — după cărţi, fără să fi venit în vreun fel în contact cu viaţa, în cabinet. Dar pentru a deveni ortodox, trebuie să te cufunzi de îndată în însăşi elementul Ortodoxiei, trebuie să începi să trăieşti ortodox — altă cale nu există”[1]. În faptul că numai pe calea experienţei se poate înţelege ce este Ortodoxia părintele Pavel Florenski[2] vede specificul Ortodoxiei faţă de celelalte confesiuni. De altminteri prima propoziţie a operei sale teologice principale *Stâlpul şi temelia Adevărului*[3] desemna deja „experienţa religioasă vie drept unicul mod legitim de cunoaştere a dogmelor”[4].

Pentru expunerea de faţă nu este important dacă Florenski vede aici corect confesiunile creştine occidentale sau nu[5].

---

* Din slujba Rusaliilor şi a Dumnezeieştii Liturghii: *Die Göttliche Liturgie*, p. 84; *Pentekostarion*, p. 217; *Osterjubel*, p. 523.

[1] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 8 = P. FLORENSKIJ, *Der Pfeiler*, p. 21.

[2] PAVEL FLORENSKI (1882–1937) este, între filozofii religioşi din prima jumătate a veacului nostru, cel care s-a bucurat de o largă recunoaştere în Biserica Ortodoxă Rusă şi ale cărui lucrări postume, cu toate posibilităţile extrem de mici ale Patriarhiei Moscovei, au fost publicate în *Bogoslovskie Trudi*, organul de presă al acesteia. Despre P. Florenski a se vedea şi Arhim. INOKENTI (PROSVIRNIN), „O tvorčeskom puti”.

[3] *1 Tim* 3, 15; cf. nota 1.

[4] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 3.

[5] Împotrivă pledează în orice caz ultima însemnare a lui MARTIN LUTHER: „Die heilige Schrift meine niemand genugsam verschmeckt yu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten, wie Elia und Elisa, Johannes den Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeiden regiert” [Nimeni să nu socotească că a gustat îndeajuns Sfânta Scriptură, chiar dacă ar fi condus sute de ani comunitatea creştină cu profeţi, ca Ilie şi Elisei, cu Ioan Botezăto-

Acest lucru poate fi contestat chiar cu bune temeiuri. Însă chiar dacă şi un teolog evanghelic sau romano-catolic ar fi de părere că poţi fi romano-catolic sau evanghelic numai dacă trăieşti în sfera experienţei creştinismului evanghelic sau catolic — accentuarea experienţei trăite în Biserică până întratât încât aceasta să apară drept principalul semn distinctiv între confesiuni se prezintă ca un fapt tipic ortodox.

Punctul de vedere al părintelui Pavel Florenski nu este izolat şi nu numai filozofii religioşi ortodocşi împărtăşesc părerea sa. Astfel Vladimir Lossky (1903–1958)[6], autorul celei mai cunoscute introduceri în *Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*[7], caracterizează apofatismul[8] Părinţilor Bisericii Răsăritene drept „o atitudine existenţială, care revendică omul întreg: ea învaţă că nu există teologie în afara experienţei şi ca să ajungem la această experienţă, trebuie să devenim un om nou, schimbat. Pentru a cunoaşte pe Dumnezeu trebuie să ne apropiem de El; nu eşti teolog dacă nu păşeşti pe drumul care duce la unirea cu Dumnezeu"[9].

Pentru teologul grec Christos Yannaras (născut 1935)[10], prezenţa şi luarea în considerare a „experienţei" în gândirea teologică este chiar un criteriu pentru judecarea acesteia. El reproşează teologiei occidentale „exilarea lui Dumnezeu într-un domeniu inaccesibil experienţei, separarea religiei de viaţă"[11]. Dar astfel de reproşuri sunt aduse şi teologilor ortodocşi. În opinia sa, teologia de la Universitatea din Atena a rămas după înfiinţarea Facultăţii „strict separată de experienţa şi spiritualitatea eclezială, liturgică şi mistică, dedicată doar ştiinţei şi metodelor ei"[12]. Acest lucru este valabil mai cu seamă pentru Christos Andrutsos (1869–1935), reprezentantul cel mai important al unei direcţii „scolastice" în teologia greacă: „Formularea dogmatică nu mai are nici cea mai mică referire la experienţa sfinţilor şi la evlavia Bisericii. Adevărul

rul, cu Hristos şi Apostolii]. Citat după JULIUS KÖSTLIN/GUSTAV KAWERAU, *Martin Luther* II, p. 621.

[6] P. EVDOKIMOV, *Christus*, p. 236–239.

[7] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*.

[8] Despre aceasta a se vedea mai jos cap. 2.

[9] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 51.

[10] În transcrierea numelor greceşti ne orientăm în continuare după pronunţia neogreacă.

[11] CH. YANNARAS, *Person und Eros*, p. 71 şi *passim*.

[12] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 68.

dogmelor nu este empiric, nu are nici o raportare la etosul Bisericii, el este exclusiv ideologic"[13]. Sau, într-o formulare pozitivă, „pentru ortodocşi dogma exprimă experienţa Bisericii, iar nu simple principii teoretice"[14]. Dat fiind că acest lucru nu mai este valabil pentru teologia ortodoxă actuală, „ea trebuie să se întoarcă la rădăcinile experienţei ecleziale, să renunţe la limitarea adevărului la noţiuni şi idei". În situaţia actuală uu este util ca cineva să opună „— fie şi cu onestitate — haosului rătăcirii şi neînţelegerii simple gânduri şi sentimente. În rădăcinile experienţei ecleziale, în viaţa ascetică, în cultul divin, în Sfintele Taine[15], rătăcirea şi eroarea se combat nu dialectic, ci practic"[16].

Expunerile lui Christos Yannaras arată limpede în ce sens e vorba aici de experienţă. În înţelegerea sa, „experienţa" nu înseamnă o experienţă generală sau mistică a lui Dumnezeu, experienţă care din perspectiva filozofului religios rus Vladimir Soloviov (1853–1900) e accesibilă oricărui om, chiar şi unui necreştin[17]. „Experienţa" nu înseamnă aici, ca în „teologia experienţei" a teologilor protestanţi Adolf vou Harless (1806–1879) şi F.H.R. Frank (1827–1894), posibilitatea întemeierii asimilării învăţăturilor de credinţă pe experienţa renaşterii[18]. „Experienţa" nu înseamnă nici experienţa personală a credinţei prin convertire ca în pietism[19]. Mai degrabă, cum lasă să se înţeleagă explicaţiile citate ale lui Christos Yannaras, experienţa ortodoxă în sensul şcolii neoortodoxe trimite la Biserică, la cultul divin, la Sfintele Taine, la rugăciune şi asceză şi, de aceea, ea este pusă pe acelaşi plan cu noţiunea „eclezialitate" (*cerkovnost'*). Părintele Pavel Florenski lasă să se înţeleagă acest lucru din însuşi titlul uneia din cele mai importante lucrări ale sale: *Stâlpul şi*

[13] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 85. — Acelaşi lucru în ce priveşte teologul P. TREMBELAS (Π. Τρεμπέλας), *ibid.*, p. 89.

[14] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 84.

[15] „Taine" în sens special sunt „Sacramentele".

[16] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 124 *sq*. Din păcate recentul său *Alfabitari tis pistis*, în care Yannaras însuşi încearcă să elaboreze o teologie orientată spre experienţă, n-a mai putut fi luat în considerare în măsura dorită în lucrarea de faţă.

[17] MARTIN GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*.

[18] JOACHIM TRACK, Art. „Erfahrung" III/2, p. 122 *sq*.

[19] *Idem*, p. 121.

temelia Adevărului. Aşa e numită Biserica la *1 Tim* 3, 15. De altfel, la el noţiunile „experienţă" şi „eclezialitate"[20] sunt interşanjabile. Pentru filozofii religioşi Vladimir Soloviov şi Aleksei Homiakov (1806–1860) experienţa eclezială este treapta cea mai înaltă şi plenitudinea experienţei religioase, accesibilă pe o treaptă inferioară fiecărui om ca experienţă generală a lui Dumnezeu[21]. În Rusia secolului XIX, la Biserică şi cultul divin ca medieri ale experienţelor religioase trimit mai ales cercurile imprimate de ideile slavofile, cărora le aparţine şi arhiepiscopul Amvrozi Kliukarev (1820–1901), altfel mai puţin important pentru contextul acestei expuneri[22]. Potrivit uneia din predicile sale, pentru a aduna experienţele credinţei, credinciosul „trebuie să petreacă o importantă parte a vieţii sale în casa lui Dumnezeu. Aici se trezeşte în el prin har omul lăuntric, aici prin repetarea frecventă a impresiilor venite din lumea de sus, i se dezvoltă organe care formează sentimentele speciale ale laturii celei mai înalte a naturii noastre, şi care sunt îndreptate spre lumea spirituală"[23].

E necesar să reţinem de aici îndeosebi faptul că în teologia neo-ortodoxă experienţa trebuie înţeleasă ca experienţă *eclezială*. Fiindcă aceasta deosebeşte înţelegerea ortodoxă despre experienţă de înţelegerea pietistă, cu care există de altfel şi corespondenţe. Nu numai accentuarea necesităţii experienţei, dar chiar şi punctul de plecare al gândirii teologice în experienţa concretă, care poate fi caracterizat ca tipic ortodox, are un corespondent în pietism distingându-se însă specific de acesta prin faptul că experienţa în pietism nu trebuie să fie înţeleasă ca experienţă *eclezială*, ci este mai înainte de toate sau în exclusivitate o experienţă *personală*. Dacă în teologia trinitară, gândirea ortodoxă în sensul teologiei neo-ortodoxe a experienţei porneşte de la Ipostasurile concrete ale Treimii, teologia şi evlavia pietistă porneşte în schimb de la relaţia personală cu Iisus ca „Mântuitor personal". Dacă ecleziologia ortodoxă mai nouă porneşte de la sinaxa (adunarea) euharistică concretă, în schimb gândirea pietistă porneşte de la adunarea credincioşilor, iar nu de la comunitatea euharistică. Şi exemplele s-ar putea înmulţi.

[20] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 7 *sq.*; cf. şi G. FLOROVSKIJ, *Put*, p. 178, 222, 252, 292.

[21] Cf. M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung*, p. 204–210 şi *passim*; ID., „In der Kirche leben".

[22] Cf. K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 99–169 şi *passim*.

[23] AMVROSIJ (KLJUČAREV), *Polnoe Sobranie*, t. 2, p. 60 *sq.*

În ciuda accentuării asemănătoare a experienţei, deosebirile sunt atât de mari, încât la sfârşit e o întrebare dacă ambele părţi spun acelaşi lucru atunci când vorbesc de „experienţă". În măsura în care Ortodoxia accentuează *eclezialitatea* experienţei, aceasta trebuie să fie — altfel decât experienţa subiectivă — comunicabilă şi supusă criteriului eclezialităţii. Pe lângă aceasta, din perspectiva ortodoxă experienţa personală e un proces continuu de creştere şi maturizare, de sporire în experienţa Bisericii. În pietism (sau poate că lucrul acesta e valabil numai pentru neopietism?) predomină, dimpotrivă, elementul spontan, emoţional şi, prin aceasta, elementul trăirii. Acest lucru e valabil într-o asemenea măsură, încât în mod frecvent în loc de *experienţă* (*Erfahrung*) ar trebui mai bine să se vorbească de *trăire* (*Erlebnis*).

Orientarea teologiei ortodoxe către experienţă se încadrează într-un context general al istoriei spiritului, în care „experienţa" a fost redescoperită şi în afara teologiei ortodoxe ca, de exemplu, în teologia protestantă din Erlangen. E posibil ca reevaluarea rolului experienţei în teologie să stea în legătură cu avântul ştiinţelor naturii[24]. Acest context general ţinând de istoria spiritului uman nu poate fi trecut cu vederea. Surprinzător este însă faptul că atât problema, cât şi noţiunea de „experienţă" au avut o influenţă mai persistentă în teologia ortodoxă decât în teologia occidentală, şi acest lucru e valabil nu numai pentru omul de ştiinţă care a fost părintele Florenski şi pentru şcoala teologică influenţată de el[25]. După părerea noastră, aceasta se datorează faptului că aici teologia ortodoxă s-a putut lega în realitate de teologia Părinţilor şi a Bisericii vechi.

Ce-i drept, noţiunea „experienţă" abia dacă se întâlneşte la Părinţii răsăriteni. Dar teologia lor este o „teologie a experienţei", în măsura în care stătea într-o relaţie permanentă cu „Tainele", mai ales cu Botezul şi Euharistia, dar şi cu celelalte acte şi lucrări liturgice în parte, numite mai târziu „ierurgii",

[24] Această indicaţie o datorez dlui Dr. habil. Rex Rexhenser. Cf. şi M. GEORGE, *Mystische und religiöse Erfahrung*, p. 127 *sq.*

[25] Cf., de ex., VL. IVANOV, „Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit".

precum şi cu viaţa ascetică. Ea a fost de asemenea în legătură permanentă cu cultul divin în general, cu rugăciunea şi imnele liturgice. Ea a stat astfel în unitatea dintre *lex orandi* şi *lex credendi*[26].

Această unitate dintre învăţătură, teologie şi experienţa liturgică şi-a găsit fixarea în scris în evoluţia vechilor rugăciuni euharistice[27]: cu deosebită claritate ea apare în conţinutul şi geneza tratatului Sfântului Vasile cel Mare *Despre Sfântul Duh*, precum şi în istoria rugăciunii euharistice care-i poartă numele[28], dar întrucâtva şi în dezvoltarea rânduielii Botezului[29] în Biserica veche. Ea se arată de asemenea şi în aceea că problema cunoaşterii lui Dumnezeu şi a experienţei lui Dumnezeu e pusă şi tratată mai cu seamă în contextul scrierilor ascetice[30].

În epoca dintre secolele VII–IX unitatea dintre doxologie şi dogmă a fost din nou accentuată în Biserica Răsăriteană. Atunci poezia condacelor din secolul VI, mai cu seamă cea a lui Roman „Melodul" († cca 560), a fost înlocuită de poezia aşa-numitelor canoane imnografice[31]. Condacele aveau într-adevăr o amprentă dogmatică, dar erau mai cu seamă poeme narative, omilii ritmate. În canoane, dimpotrivă, predomina perspectiva doxologic-dogmatică cu întrebuinţarea din belşug a noţiunilor dogmatice, dar în aşa fel îmbrăcate în doxologie, încât ajung să fie cântaţi chiar şi termeni abstracţi cum ar fi „ipostas", „homousios", „chip" şi „prototip".

În Răspunsul său către teologii luterani din Tübingen Iacob Andreea şi Martin Crusius, patriarhul ecumenic Ieremia II al Constantinopolului[32] identifica, într-un mod mai degrabă provocator pentru gândirea occidentală, „administrarea corectă a Sacramentelor" din articolul XIII al *Confesiunii Augustane* cu dumnezeiasca Liturghie aşa cum se celebrează în Biserica Ortodoxă, şi lega de explicarea ei descrierea acestei. *Aşa* înţelegea el că trebuie să arate răspunsul ortodox cel mai potrivit dat articolului XIII al *Confesiunii Augustane*[33]. Chiar dacă cu o anume nuanţă critică, acest lucru a fost caracterizat foarte nimerit drept o gândire desfăşurată „oarecum de-a lungul cultului divin"[34]. În perspectivă ortodoxă, o Sfântă Taină nu este definită, ci meditată în descrierea, prezentarea şi explicarea săvârşirii sau celebrării ei.

Altfel stau lucrurile, desigur, într-o anumită teologie ortodoxă influenţată de scolastica occidentală, mai ales începând din secolul XVII[35]. În această teologie „scolastică" se găsesc într-adevăr şi „definiţii", nu însă în sensul acelor „Horoi" din Biserica veche. Acolo — după Christos Yannaras — dogmele nu erau „principii teoretice, ci delimitări (*horoi*, *termini*)[36] ale experienţei Bisericii, care separau adevărul trăit de falsificarea lui prin erezie"[37]. Definiţiile teologiei ortodoxe „scolastice" nu mai vor să circumscrie şi să delimiteze misterul faţă de interpretările eronate, ci vor să-l definească în sensul actual al cuvântului, adică să-l formuleze şi prin aceasta să-l surprindă şi cu-prindă într-o formulă.

Această îndepărtare din perioada „scolastică" a „pseudomorfozei"[38] de teologia experienţei, de teologia desfăşurată „de-a lungul cultului divin", a fost aspru criticată în prezentările mai noi ale istoriei teologiei ortodoxe. Mă gândesc aici îndeosebi la afirmaţiile critice din contextul interpretărilor istorico-critice ruseşti ale Sfintei Liturghii din a doua jumătate a secolului XIX[39], la afirmaţiile critice cu privire la soteriologia „scolastică" ale părintelui Pavel Svetlov (1861–1919), ale patriarhului Serghi Stragorodski (1867–1944), ale lui Viktor Nesmelov (1863–1920) şi ale mitropolitului Antoni Hrapovitki

---

[26] Cf. K. FEDERER, art. „Lex orandi - lex credenti", în: *LThK*² 6, p. 1001 *sq.*

[27] K.CH. FELMY, „Was unterscheidet", p. 13–15.

[28] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 2.

[29] Cf. HANS-JOACHIM SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseinheit*.

[30] Cf. mai ales VLADIMIR LOSSKY, *Die mystische Theologie*.

[31] Cf. E. WELLESZ, *A History*.

[32] Potrivit politicii de personal şi finanţe otomane de pe atunci, Ieremia a fost destituit în repetate rânduri şi a fost reinstalat în schimbul unor plăţi repetate către Înalta Poartă. El a fost Patriarh Ecumenic între anii 1572–1579, 1580–1584, 1586–1595.

[33] I. KARMIRIS, *Ta dogmatika*, p. 470–476; *Wort und Mysterium*, p. 85–93; cf. D. WENDEBOURG, *Reformation*, p. 272–304.

[34] D. WENDEBOURG, „Mysterion und Sakrament", p. 293.

[35] DOROTHEA WENDEBOURG (cf. mai sus nota 34) plasează primele semne încă şi mai devreme.

[36] „Horoi" înseamnă aici hotărârile dogmatice ale Sinoadelor.

[37] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 54.

[38] Termen preluat de părintele Georges Florovsky de la Oswald Spengler şi transpus asupra istoriei teologiei ruse. Se poate discuta în contradictoriu dacă termenul ales este fericit sau nu, realitatea desemnată de el a fost însă clar recunoscută de mulţi teologi, îndeosebi de părintele Georges Florovsky însuşi.

[39] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 309–351.

(1864–1934)[40], la afirmaţiile teologilor greci, cum sunt profesorul Christos Panghiotis şi episcopul Ioannis Ziziulas şi, mai cu seamă, la prezentările marelui patristician rus care a fost părintele Georges Florovsky (1893–1979) şi ale teologului laic grec Christos Yannaras[41]. Într-adevăr autoprezentările istorico-teologice ale ortodocşilor înşişi înclină astăzi în mare măsură, şi tocmai la reprezentanţii lor cei mai de seamă, spre o apreciere extrem de critică. Aceasta nu pentru că n-ar fi convinşi de superioritatea „Ortodoxiei" în sine, ci pentru că, după căderea Constantinopolului, teologia ortodoxă în starea sa reală a corespuns doar arareori idealului unei teologii orientate spre experienţa liturgică şi ascetică a Părinţilor. Prin legătura cu această experienţă liturgică şi ascetică, teologia de dinainte de căderea Constantinopolului în ansamblul ei este pentru teologia ortodoxă actuală normă şi izvor al gândirii teologice fiind aşezată în faţa teologiei actuale oarecum ca un canon; tocmai de aceea, luată în sine, ea nu-şi are locul într-o introducere în teologia ortodoxă contemporană.

Pentru că teologia ortodoxă, mai ales cea rusă, care deţinea de secole o poziţie de lider în materie, s-a desprins atât de mult de propriul ei teren liturgic şi ascetic, istoricul ei, părintele Georges Florovsky, a ajuns la judecăţi atât de aspre asupra teologiei din trecut — nu pentru a confirma prejudecăţi occidentale! Părintele Georges Florovsky a cunoscut ca nimeni altul realizările spirituale uriaşe, neapreciate corect încă, ale teologiei ruse din secolul XIX şi începutul secolului XX până la izbucnirea revoluţiei[42]. Tocmai pe fundalul *cunoaşterii* acestor realizări trebuie citită următoarea judecată:

> „Şi aşa s-a ajuns la faptul că, după căderea Constantinopolului, numai Occidentul a făcut teologie. Potrivit fiinţei ei, teologia este o sarcină sobornicească, dar ea s-a declanşat numai o dată cu Schisma. Acesta este paradoxul fundamental din istoria culturii creştine. Occidentul face teologie, în timp ce Răsăritul tace sau — ceea ce este şi mai rău — repetă nefericit şi tardiv locuri comune occidentale"[43].

Cine cunoaşte cât de puţin istoria teologiei ruse ştie că aceste judecăţi sunt prea aspre. Părintele Florovsky însuşi ar fi protestat dacă acestea ar fi fost repetate în Occident pur şi simplu papagaliceşte, fără o cunoaştere reală a teologiei ruseşti, numai pentru a evita confruntarea cu teologia ortodoxă. Dacă teologia rusă ar trebui realmente evaluată atât de negativ, atunci un Adolf von Harnack n-ar fi învăţat ruseşte pentru a putea citi o monografie rusă despre Teodoret al Cirului[44]. Ceea ce lipsea acestei teologii era însă propria problematizare *ortodoxă* şi raportarea la fundalul experienţei Ortodoxiei. Această raportare îi lipseşte într-o largă măsură, chiar dacă nu în întregime. Oricum, în expunerea critică a *Căilor teologiei ruse*, părintele Georges Florovsky pomeneşte cu elogii nelimitate doi teologi: părintele Ioan Serghiev din Kronştadt (1829–1908), cinstit de mult ca harismatic şi făcător-de-minuni şi numărat recent şi oficial de Biserica Ortodoxă Rusă în rândul sfinţilor[45], şi mitropolitul Filaret Drozdov (1782–1867)[46], figura cea mai marcantă din istoria Bisericii Ruse a secolului XIX. Ambii se disting prin faptul că gândirea lor teologică stă pe terenul experienţei bisericeşti vii: ce-i drept, la Sfântul Ioan din Kronştadt nu există un „sistem teologic", există în schimb „o experienţă teologică şi mărturia ei". La el se deschide „din nou calea uitată a cunoaşterii lui Dumnezeu întemeiată pe experienţă"[47]. Un sistem teologic coerent lipseşte şi la mitropolitul Filaret. „Găsim însă la el un lucru încă şi mai mare — unitatea unei experienţe vii, profunzimea contemplaţiei duhovniceşti, «căutarea tainică a Duhului»"[48].

---

[40] Cf. PETR GNEDIČ, „Dogmat iskuplenija".

[41] K.CH. FELMY, „Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung".

[42] În afară de un şir de cercetări de specialitate socotite ca ţinând mai mult de filozofia religiei şi de o teologie laică, cf. K.CH. FELMY, „Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jh.".

[43] G. FLOROVSKIJ, *Puti*, p. 515.

[44] A. SCHMEMANN, *Russian Theology*, p. 175. Într-o discuţie am auzit întâmplător că însuşi von Harnack cunoscuse limba rusă încă din tinereţea sa petrecută în Dorpatu.

[45] Cf. P. HAUPTMANN, „Johann von Kronstadt", p. 33–71; K.CH. FELMY, *Predigt im orthodoxen Russland*, p. 170–278.

[46] Cf. P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 66–92 şi *passim*.

[47] G. FLOROVSKIJ, *Puti*, p. 400 *sq*.

[48] G. FLOROVSKIJ, *Puti*, p. 182.

Dacă însă, spre deosebire poate de mitropolitul Filaret, Sfântul Ioan din Kronştadt nu poate fi caracterizat cu adevărat drept un teolog ştiinţific, tot aşa stau lucrurile şi cu Sfântul Serafim din Sarov (1759–1833)[49], despre care părintele Florovsky tratează de asemenea în *Căile teologiei ruse*, şi care îi aminteşte în multe privinţe de Simeon Noul Teolog (949–1022)[50], socotind chiar că experienţa lor e „cu totul identică"[51].

Menţinerea unor astfel de nume, cum sunt cele ale Sfinţilor Serafim şi Ioan din Kronştadt, evidenţiază o trăsătură specială a teologiei ortodoxe. Această trăsătură devine limpede într-un mod paradigmatic atunci când vedem căror sfinţi li s-a acordat în Biserica Ortodoxă titlul onorific de „teologul": aceştia sunt Evanghelistul Ioan, Grigorie din Nazianz (329/330–390/391) şi, în fine, Simeon (949–1022), numit Noul Teolog. Evanghelistului Ioan i s-a acordat acest titlu întrucât, în prologul Evangheliei sale, a exprimat divino-umanitatea Logosului divin într-un mod care avea să devină decisiv pentru teologia ortodoxă în disputele hristologice din secolele IV şi V. Al doilea „teolog" este Sfântul Grigorie din Nazianz socotit şi în Occident drept un teolog de primă mărime. Trebuie observat însă faptul că, între dascălii teologi din Răsăritul epocii sale, tocmai **el** a primit titlul de onoare de „teologul", iar nu Sfinţii Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare sau Chiril al Alexandriei. Deşi toţi aceştia au contribuit poate chiar mai mult decât Grigorie la dezvoltarea dogmei ortodoxe. Cuvântările sale măiestrit alcătuite şi care au influenţat şi imnologia ortodoxă[52] i-au sporit faima în Răsăritul creştin. Dacă însă la Sfântul Grigorie ceea ce obişnuim să numim „teologie" domină şi explică, cel puţin în parte, desemnarea sa drept „Teologul", în schimb Sfântul Simeon Noul Teolog e în primul rând un mistic — şi încă unul care ştie să-şi cânte şi să-şi rostească propriile experienţe mistice. Cu toate acestea, el nu trebuie desemnat drept „teolog al misticii", drept unul care reflectează teologic asupra experienţei mistice; ca atare

[49] VERA [VALENTINA] ZANDER, *Seraphim von Sarow*.

[50] Cf. ARHIEPISCOP VASILIJ (KRIVOŠEIN), *Prebodobnyj Simeon*. Sub îngrijirea ştiinţifică exemplară a arhiepiscopului Vasili au fost publicate în seria „Sources Chrétiennes" pentru prima oară „Catehezele" Sfântului Simeon Noul Teolog.

[51] G. FLOROVSKIJ, *Puti*, p. 392.

[52] Cf. K.CH. FELMY, „Heilsgeschichte", p. 10.

ar putea fi socotit mai degrabă Sfântul Grigorie Palama (1296–1359).

În alegerea celor pe care Biserica Ortodoxă îi cinsteşte ca „teologi", se poate lesne observa că în teologia ortodoxă veche, clasică, există o noţiune de „teologie" deosebită de cea care predomină în Occident şi care este larg reprezentată şi în Răsărit, chiar dacă indicii pentru o astfel de înţelegere a teologiei există şi în Occident (altfel nu ar fi primit în Biserica Romano-Catolică tocmai mistica Tereza de Avila titlul de „doctor al Bisericii"). Această altă înţelegere a teologiei o invocă limpede părintele Georges Florovsky atunci când îi apreciază pe sfinţii Ioan din Kronştadt sau Serafim din Sarov drept teologi.

Influenţat de părintele Florovsky, teologul laic grec Christos Yannaras consideră limitarea denumirii de „teologie" la preocuparea cu adevărurile istorice şi cu propoziţiile teologice corecte drept un simptom al decăderii din înţelesul specific ortodox al teologiei: „În spaţiul Bisericii şi Tradiţiei ortodoxe teologia a avut în permanenţă o semnificaţie extrem de diferită de ceea ce se înţelege astăzi prin aceasta. Ea n-a fost o dezvoltare teoretică a unor axiome şi idei, ci expresia şi formularea unei experienţe. Înainte de a fi învăţătură, vestea cea bună Bisericii este un eveniment. Cunoaşterea acestui eveniment înseamnă *participarea* la el, trăirea lui înseamnă un mod de viaţă. Şi pentru exprimarea vieţii e nevoie de un alt limbaj decât cel al conceptelor şi informaţiilor obiective"[53]. Astfel, pentru Yannaras frumuseţea icoanei bizantine nu e mai puţin adecvată pentru a exprima adevărul credinţei, sau mai bine zis experienţa Evangheliei, decât conceptele filozofice care pot comunica experienţa adevărului numai întrebuinţate într-un sens impropriu. Pentru gândirea ortodoxă „adevărul se acoperă cu experienţa mistică, iar teologia cu vederea lui Dumnezeu"[54]. Pentru că teologia are de-a face cu „experienţa", ea nu trebuie — după Yannaras — să se separe de etos; mai degrabă: „dogma formulează etosul Bisericii, iar etosul este întruparea dogmei. Pentru credincios teologia este „mistagogie" într-o unitate bipolară indisociabilă"[55].

[53] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 53.

[54] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 54.

[55] CH. YANNARAS, *I theolojia*, p. 54.

Pentru că aşa stau lucrurile, teologia ascetică şi mistică, scrierile ascetice ale părinţilor monahi ortodocşi nu sunt doar o anexă ziditoare la specificul teologiei sistematice, ci parte integrantă a teologiei. Acest lucru îl arată limpede Vladimir Lossky în cartea sa *Teologia mistică a Bisericii răsăritene*, în care problema „teologică" în sensul nostru, problema cunoaşterii lui Dumnezeu, e tratată plecând de la scriitori predominant ascetici[56]. Un alt exemplu este volumul III din *Teologia morală ortodoxă* scris de teologul român, părintele Dumitru Stăniloae[57], care poartă subtitlul: *Spiritualitatea ortodoxă*. Aici este de fapt vorba de teme cum sunt „curăţirea", „luminarea" şi „îndumnezeirea", care-şi puteau avea locul şi într-o teologie dogmatică şi nu sunt de aşteptat neapărat, sau nu neapărat, numai într-o „teologie morală". Cele mai importante mărturii patristice invocate aici sunt între alţii: Evagrie Ponticul, Isaac Sirul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Cassian, Ioan Scărarul, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Grigorie Palama, adică acei teologi care au cântat experienţa lui Dumnezeu şi cunoaşterea lui Dumnezeu, iar nu „teologi morali" în sensul propriu, occidental al cuvântului.

Ceea ce e valabil pentru spiritualitate e valabil şi mai mult pentru Liturghie. Teologul grec Ioannis Ziziulas (născut 1931, iar din 1986 episcop titular al Pergamului) vorbea ocazional de faptul că „analiza Liturghiei devine o metodă de tratare principală a Euharistiei la o serie de teologi [ortodocşi] moderni"[58]. Putem într-adevăr constata cât de mult corespund căile şi schimbările interpretării ruseşti a Liturghiei „căilor teologiei ruse"[59] şi cât de mult e în creştere în Ortodoxie ideea formulată de Ioannis Ziziulas cu privire la analiza Liturghiei ca o „metodă de tratare principială a Euharistiei"[60].

Tradiţia liturgică şi cea ascetică au fost chiar constantele specifice ale Bisericii Ortodoxe într-o epocă în care, sub influenţa scolasticii occidentale, gândirea teologică a fost supusă unei transformări atât de profunde, încât părintele Georges Florovsky a vorbit de o „pseudomorfoză" a teologiei ortodoxe în această perioadă. Ce-i drept, odinioară nu se reflecta asupra izvoarelor unei teologii liturgice şi ascetice. Lucrul nu era nici dorit şi nici nu exista capacitatea pentru aşa ceva în cazul în care s-ar fi cerut[61]. Amândouă erau însă frecventate şi experimentate în practică gata pentru o înnoire viitoare. Când pe la jumătatea secolului XIX în Rusia a fost anunţată o întoarcere la rădăcinile teologiei Părinţilor şi prin aceasta şi la experienţa liturgică şi ascetică a Părinţilor, părintele Pavel Svetlov[62], teolog la Universitatea din Kiev a vorbit de „comorile inepuizabile" ale înţelepciunii „cuprinse în cultul divin" al Bisericii Ortodoxe, numindu-le, pe lângă literatura Părinţilor, „unul din cele mai importante izvoare ale soteriologiei ortodoxe". În problemele soteriologiei, cu care s-a ocupat îndeosebi părintele Svetlov, rânduielile cultului divin ortodox, mai cu seamă Dumnezeiasca Liturghie, „plămădite într-o epocă aflată încă departe de scolastică, şi în care a înflorit conştiinţa creştină", revarsă „lumină din belşug"[63].

Episcopul Ioannis Ziziulas a dus mai departe această idee, văzând în Liturghia Bisericii Ortodoxe nu numai un izvor pentru teologie, ci şi un criteriu pentru ortodoxia unei teologii şi, în acelaşi timp, fermentul unei înnoiri teologice, ferment păstrat cu fidelitate în Biserica Ortodoxă. Ce-i drept, o înnoire teologică liturgică şi patristică a avut loc în secolul nostru mai întâi în Occident; „însă, după părerea mea, teologii ortodocşi sunt cei ce au profitat copios de pe urma ei, chiar şi retroactiv, pentru că au recunoscut în ea trăsăturile modului de gândire şi tradiţia patristică, în care este adânc ancorată Biserica Răsăriteană. Astfel, cu ajutorul dezvoltărilor teologice din Occident, teologia ortodoxă şi-a putut învinge propria scolastică". „Acest lucru ar fi trebuit să simplifice — scrie el mai departe — dialogul între teologia răsăriteană şi apuseană, dacă efectele înnoirii în Occident ar fi fost tot atât de profunde ca în Răsărit. Deosebirea se explică poate prin ruptura cu tradiţia liturgică care — altfel decât în conservatorismul Bisericii Răsăritene — pare să caracterizeze Bisericile occidentale"[64].

[56] Cf. şi V. LOSSKY, *Schau Gottes*.
[57] D. STĂNILOAE, *Teologia morală*, vol. III.
[58] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 173.
[59] Cf. G. FLOROVSKIJ, *Puti*.
[60] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*.
[61] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 131 *sq*.
[62] Ca teologi să predea în Rusia teologie la o universitate, era o excepţie, nu o regulă.
[63] P. SVETLOV, *Opyt* II, p. 25, 27.
[64] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 172.

Reflecția asupra izvoarelor proprii teologiei ortodoxe s-a impus în Rusia o dată cu reînnoirea patristică din a doua jumătate a secolului XIX. În secolul XIX ea a fost chiar mai fertilă decât a putut sau a vrut să vadă părintele Georges Florovsky însuși. Pe calea ocolită a emigrației ruse ea a influențat și Grecia, România și Serbia, în timp ce prin unii reprezentanți ai ei educația din instituțiile de învățământ teologic ale Bisericii Ortodoxe Ruse revenea la teologia de școală. Responsabile pentru o reîntoarcere parțială la o teologie mai ușor de prins în propoziții, și prin aceasta mai ușor de învățat și de comunicat, sunt, evident, lipsa totală a posibilității de muncă științifică după revoluția bolșevică și revitalizarea numai limitată a teologiei științifice după cel de-al doilea război mondial. Dacă acest context este perceput în mod corect, atunci și impunerea unei teologii de școală, detașată de experiența bisericească, în epoca de oprimare a Ortodoxiei în toate țările ortodoxe ce a urmat după căderea Bizanțului, a fost condiționată în principal de împrejurări exterioare. Aceasta ar explica atunci și motivul pentru care teologia rusă a reflectat, e adevărat destul de târziu, dar totuși cea dintâi asupra fundamentelor ortodoxe. Ea singură s-a bucurat un timp îndelungat de o independență aproape completă. Și în măsura în care a fost dependentă, ea a fost cel puțin dependentă de un stat, care-i dăuna ce-i drept destul de adeseori prestigiului ei în afară, dar care în principiu îi era favorabil și se pretindea și se înțelegea pe sine drept ortodox.

Întrucât se predă în așezămintele de formare duhovnicească ale unor Biserici Ortodoxe, teologia ortodoxă nu poate renunța la diviziunea obiectului ei în discipline teologice particulare. O atare structurare pe discipline o indică, de exemplu, pentru anii 1902–1911 tabla de materii a revistei *Bogoslovskij Vestnik* (Curierul teologic) al Academiei Duhovnicești de lângă Moscova[65]. Aici găsim următoarele grupe de discipline: 1. Sfânta Scriptură, 2. Patrologia, 3. Teologia fundamentală și Apologetica creștină, 4. Teologia dogmatică, 5. Teologia comparată (știința confesiunilor), 6. Teologia morală, 7. Liturgica și arheologia bisericească, 8. Omiletica, 9. Teologia pastorală, 10. Dreptul bisericesc și dreptul universal, 11. Filozofie și psihologie, 12. Pedagogie, 13. Retorică și

[65] *Ukazatel* (vezi Bibliografia).

istoria literaturii, 14. Istoria biblică și arheologia (biblică), 15. Istoria bisericească universală, 16. Istoria profană universală, 17. Istoria Bisericii Ortodoxe Ruse, 18. Istoria și combaterea rascolului (adică a credinței vechi) și a sectarismului, 19. Istoria profană rusă, 20. Filologia[66].

Revistele celorlalte Biserici Ortodoxe, precum și *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* care apare regulat din 1944, sunt în esență mai puțin diferențiate pe discipline, ba chiar pe lângă rubricile de informare bisericească, cuprind doar câte o mică secțiune teologică. De regulă, acest lucru corespunde, desigur, mai degrabă situației actuale dificile a Bisericilor Ortodoxe, decât unei decizii conștiente. Și aici e valabil însă un principiu general: în ciuda disponibilităților ei pentru o diferențiere mai fină[67], teologia ortodoxă este în general mai mult interesată de întreg decât de parte — cu toate consecințele pozitive și negative ale acestei atitudini. Într-un mod cu adevărat impresionant această tendință fundamentală se manifestă într-un studiu, în care Veselin Kesich, profesor de Noul Testament la Seminarul Sfântul Vladimir din New York, a evaluat diferitele metode exegetice contemporane — cu „convingerea că încă de la început Biserica a fost îndatorată criticii biblice" și că „o atare critică ține de tradiția Bisericii"[68]. Semnificativ este aici faptul că metoda „istoriei formelor", care evidențiază ca activă în constituirea și transmiterea formelor textelor biblice comunitatea Bisericii, e cea care reține atenția specială a lui Kesich, în timp ce „istoria redactărilor", interesată mai puternic de persoana fiecărui evanghelist în parte, nu l-a putut atrage decât puțin.

Raportarea pozitivă a lui Kesich la metoda „istoriei formelor", spre deosebire de metoda „istoriei redactărilor", arată limpede că privilegierea întregului ca punct de plecare și a problemelor cuprinzătoare e strâns legată de principiul „eclezialității". Cu tot interesul pentru detaliu, scopul muncii teologice este formularea și reflecția asupra învățăturii *Bisericii*, iar nu descoperirea „teologiei" personale a unui gânditor creștin.

[66] Diferențieri similare se găsesc în cartea lui N.N. GLUBOKOVSKIJ despre „Știința teologică rusă".

[67] Cf. și CLAIRE LOUISE CLAUS, „Die religiöse und theologische Bildungsarbeit".

[68] VESELIN KESICH, „Research", p. 28.

În dialogul teologic dintre Ortodoxie şi protestantism, această abordare diferită în gândire conduce ocazional la dificultăţi. Spre deosebire de ortodocşi, teologii protestanţi sunt în stare să diferenţieze între gândirea diferiţilor Părinţi sau şi numai a unuia dintre Părinţii bisericeşti din diferitele faze de dezvoltare ale teologiei sale sau între teologiile diferite ale Evangheliştilor Matei, Marcu, Luca sau Ioan. Din contră, ei devin adeseori nesiguri când se pune chestiunea elementului comun în care aceştia sunt de comun acord în ciuda abordărilor teologice diferite sau atunci când se pune problema unei norme bisericeşti obligatorii. În timp ce pentru teologii ortodocşi această dificultate nu există, în schimb adeseori întâlnim la ei o anumită incapacitate în diferenţiere. Astfel, nu arareori expunerea învăţăturii unui anumit Părinte devine pretext pentru o expunere puţin diferenţiată a învăţăturii Părinţilor în general, fără capacitatea sau disponibilitatea de a preciza abordarea de gândire specifică unui Părinte bisericesc sau chiar unei anumite faze din gândirea sa.

Acest interes predominant pentru întreg n-a stat însă în calea diferenţierii în discipline particulare şi n-a împiedicat, mai cu seamă în Rusia secolului XIX şi începutului secolului XX, apariţia unei cercetări de istorie bisericească de primă mărime, îndeosebi a unei patristici preţioase cu studii speciale larg recunoscute, chiar dacă nu totdeauna suficient valorificate. Punerea problemelor plecând în mod sistematic de la întreg a rămas însă în general caracteristică. Problemele cuprinzătoare caracterizează şi astăzi în mod precumpănitor teologia ortodoxă. Acest fapt mă întăreşte în decizia iniţială ca, pentru o introducere în teologia ortodoxă, să arunc o privire mai cu seamă asupra problemelor fundamentale ale acesteia, iar nu asupra disciplinelor ei speciale şi a soluţiilor speciale.

Dacă teologia neo-ortodoxă mai cu seamă pleacă mereu de la experienţă şi de la ceea ce poate fi experiat, şi, într-un consens foarte larg, opune gândirii occidentale bazată pe diviziune o gândire originar integrativă şi unitară, care integrează şi experienţa, ba chiar şi sentimentul şi accentuează „inima", nu „capul", drept centru al persoanei, trebuie să ne ferim însă de răstălmăciri şi neînţelegeri. Gândirea întregului rămâne *gândire*, şi nu sentiment. Respins este nu intelectul, ci un intelectualism unilateral. Există în unele cercuri romano-

catolice, dar şi protestante, principial favorabile Ortodoxiei, o tendinţă subterană larg răspândită de a percepe şi lăuda meditaţia ortodoxă şi scrierile duhovniceşti ortodoxe drept o îmbogăţire, lăsând deoparte gândirea teologică propriu-zisă a Răsăritului. Ca, de exemplu, protestanţii care pot trece cu totul sub tăcere gândirea ortodoxă privitoare la Sfintele Taine şi Preoţie, entuziasmându-se în acelaşi timp de înţelepciunea duhovnicească a *Povestirilor sincere ale unui pelerin rus*[69]. Sau romano-catolicii care pot recepta în aceeaşi atitudine bunăoară Liturghia şi ascetica ortodoxă, fără să se simtă stingheriţi în gândirea lor de ideile ortodoxe privitoare la problema lui *Filioque* sau de atitudinea faţă de papalitate şi primatul roman. Or, accentuarea integralităţii gândirii teologice din teologia neo-ortodoxă nu este corect evaluată atunci când este greşit înţeleasă ca o revărsare în emoţionalitate. Teologia ortodoxă mai nouă se ridică împotriva intelectualismului unilateral, nu împotriva întrebuinţării intelectului în sine. Prin aceasta ea vrea să se întoarcă la modul de gândire al Părinţilor, a căror orientare spre experienţă şi experiabil este tot atât de incontestabilă ca şi înaltul lor nivel intelectual şi încercarea lor de a pătrunde şi descrie intelectual experienţa credinţei creştine.

Peter Hauptmann avertiza pe bună dreptate cu diferite ocazii cu privire la „confuziile între dorinţă şi realitate survenite în imaginea despre Ortodoxie", precum şi faţă de „încercarea ratată de a-i învăţa pe partenerii de dialog ortodocşi ce anume este autentic ortodox sau nu". Voci care „s-au străduit să minimalizeze mai mult sau mai puţin însemnătatea mărturisirilor de credinţă din veacul XVII", ce servesc drept model al unei teologii de şcoală, nu s-au dovedit câtuşi de puţin reprezentative pentru întreaga Ortodoxie. „Dimpotrivă, teologia reprezentată de Petru Movilă[70] în *Mărturisirea Ortodoxă* n-ar trebui să mai fie reprimată şi împinsă afară din conştiinţa bisericească ortodoxă"[71]. Desigur: avertismentul faţă de dorinţele proprii proiectate în Ortodoxie e demn de luat în considerare. Mult prea adeseori teologia ortodoxă n-a fost de fapt ascultată în ceea ce spunea ea însăşi, ci deseori

[69] Vezi lista bibliografică.
[70] Vezi P. HAUPTMANN, „Petrus Mogilas".
[71] P. HAUPTMANN, „Petrus Mogilas", p. 391.

numai în măsura în care putea oferi un sprijin în disputa confesiunilor occidentale între ele. Şi, totuşi, şirul teologilor ortodocşi care caută să întoarcă spatele lui Petru Movilă şi altor teologi ce nu sunt orientaţi în mod deosebit spre experienţă şi ceea ce este experiabil este impunător şi numără în rândurile sale pe gânditorii cei mai de seamă. Cei mai mulţi dintre noii teologi ortodocşi mai cunoscuţi sunt critici faţă de Petru Movilă şi de alţi reprezentanţi ai teologiei de şcoală; încă înainte de 1917 teologia rusă s-a deschis tot mai mult acestei critici pe care o mai exercită mulţi dintre reprezentanţii ei. Acelaşi lucru e valabil şi pentru teologul cel mai cunoscut al României, părintele Dumitru Stăniloae, chiar dacă el o face cu tendinţa de echilibru caracteristică pentru teologia românească. Şi în Grecia, precum şi în Serbia, numărul celor care caută să depăşească acest mod de gândire influenţat de Occident, desprins adică de experienţa liturgică şi ascetică, este în continuă creştere.

În ce mă priveşte, nu doresc să cad într-o gândire care-şi ia dorinţele drept realităţi, şi cu atât mai puţin, n-aş vrea să ţin parte împotriva înnoirii ce se conturează în teologie şi care exploatează izvoarele experienţei ecleziale ortodoxe, a cărei fixare în scris este în operele Sfinţilor Părinţi, şi al cărei punct de plecare teologic se găseşte de fiecare dată în experienţă. Luând în considerare ostilitatea faţă de sistem a acestei teologii, nu voi încerca să dezvolt un sistem teologic ortodox al experienţei. A institui un „principiu" din care să poată fi deduse învăţăturile ortodoxe contrazice caracterul viu al acestei experienţe care nu se lasă fixată în concepte şi sisteme.

Abordarea plecând de la „experienţă" şi de la „ceea ce este experiabil" ne foloseşte doar la croirea unui drum prin plinătatea teologiei ortodoxe şi drept criteriu de judecare a ceea ce trebuie socotit autentic ortodox. Un atare criteriu îmi apare necesar tocmai în faţa tendinţei frecvente (nu generale însă) în teologia ortodoxă de a evidenţia mult prea net unitatea şi uniformitatea teologiei ortodoxe. Desigur, această unitate este mai mare decât în teologia occidentală, mai cu seamă decât în cea protestantă. Însă, în ciuda formelor intermediare existente, se pot distinge foarte limpede, pe de-o parte, o teologie mai veche, dar care nu corespunde vechii tradiţii ortodoxe, adică o teologie influenţată occidental şi înstrăinată în sens occidental, după părerea unor teologi ca Florovsky, Yannaras,

Ziziulas şi alţii, şi, pe de altă parte, o teologie a înnoirii patristice influenţată de Părinţi, precum şi de Liturghie şi de experienţa ascetică. Deşi n-am uici un drept să mă amestec în dezbaterile inter-ortodoxe, nu pot să nu acord o atenţie specială afirmaţiilor teologice ce purced din „experienţa" ortodoxă şi care se acordă mai bine cu fundamentele Ortodoxiei. Desigur, nu voi merge până într-acolo încât, pe baza propriilor studii patristice, să postulez de la mine însumi ce anume trebuie să conteze drept ortodox. Dar, în interiorul a ceea ce este expus ca ortodox de către teologii ortodocşi, va trebui privit după criteriile numite.

Atât înăuntrul, cât şi în afara Bisericii Ortodoxe, teologia ortodoxă care nu este influenţată în primul rând de experienţa liturgică şi ascetică şi nu se orientează după ce poate fi experiat, o teologie care a dominat multă vreme şcolile teologice ortodoxe, e desemnată adeseori drept „teologie de şcoală". Caracterizarea este nefericită în măsura în care nu lasă să se întrevadă suficient de limpede faptul că tot în şcolile teologice ortodoxe s-a format mai întâi şi rezistenţa faţă de acest mod de gândire teologică. Noţiunii de „teologie de şcoală" îi este inerent pericolul discreditării false a întregii teologii ortodoxe predată în academiile duhovniceşti şi facultăţile de teologice. În ciuda acestei tendinţe şi a acestui pericol, şi în contradicţie cu aceasta, voi folosi şi eu în continuare de preferinţă această noţiune, întrucât indică cel puţin faptul că forţa de atracţie a „teologiei de şcoală" stă mai cu seamă în claritatea conceptuală şi, legată de aceasta, în predarea ei mai uşoară în cadrul formării în şcolile teologice ortodoxe. Din contră, noţiunile de „scolastic" şi „scolastică" frecvent folosite în teologia ortodoxă sunt mult prea pretenţioase şi forţate şi expuse riscului de a identifica precipitat fructul târziu al unei gândiri raţionaliste dezvoltate pe baze iraţionale cu marea epocă a scolasticii occidentale, cu toate riscurile ei, şi cu lupta ei religios-filozofică. Noţiunile de „scolastic" şi „scolastică" le voi folosi de aceea numai în citate acolo unde este inevitabil sau unde le folosesc autorii ortodocşi, pe care îi urmez în expunerea mea sau cu care mă confrunt.

Un cuvânt încă despre izvoarele teologiei ortodoxe şi evaluarea lor de către teologii ortodocşi. Accentuarea Scripturii şi Tradiţiei ca izvoare ale teologiei e comună tuturor teologilor ortodocşi. Evaluări diferite există abia în ce priveşte faptul

de a şti dacă Tradiţia întregeşte material Sfânta Scriptură sau dacă nu e în primul rând sau exclusiv o explicare a Scripturii[72]. În timp ce aşa-numita teologie de şcoală accentuează pe lângă autoritatea Sfintei Scripturi îndeosebi cele şapte Sinoade Ecumenice, teologia mai nouă orientată mai puternic spre experienţa eclezială — fără a pune în discuţie autoritatea Sinoadelor — pune accentul mai mult pe teologia rugăciunii şi prin aceasta pe celebrarea şi textele cultice. Părintele Georges Florovsky accentuează îndeosebi acest lucru:

„Există multe lucruri care atestă Biserica nu în mod dogmatic, ci liturgic: în simbolismul ritualului Tainelor, în limbajul în imagini al rugăciunii, în ciclul bine rânduit de pomeniri şi praznice ale anului bisericesc. Mărturia liturgică e însă deopotrivă de valabilă ca şi mărturia dogmatică. Concreteţea simbolurilor este uneori chiar mai vie, mai limpede şi mai expresivă decât orice concepţie logică"[73]. Părintele Florovsky vede în întoarcerea „de la sala de clasă la cultul divin care susţine Biserica"[74] o sarcină a teologiei. Credinţa şi-a găsit mai întâi expresia „în riturile şi formulele liturgice şi sacramentale", aşa cum şi Crezul „a apărut mai întâi ca parte integrantă a ritului iniţierii creştine"[75].

După părerea mea, accentuarea cultului divin e conformă realităţii nu numai pornind de la fundamentele Orto-doxiei. Există aici şi o conexiune sistematică mai strânsă. O teologie care vede Biserica exclusiv, sau înainte de toate, ca o instituţie atotcuprinzătoare, universal răspândită şi concepută juridic, pune mare preţ pe enunţurile doctrinare cuprinse în aşa-numitele cărţi simbolice; dimpotrivă, o teologie care înţelege Biserica în principial, şi înainte de toate, plecând de la cultul divin, îndeosebi de la Euharistie, accentuează în acest context mai puternic cultul divin. Fronturile din ecleziologia accentuată astfel în mod diferit, mergând până în alcătuirea lor personală, se vor desfăşura de aceea în mod similar ca şi în ce priveşte determinarea izvoarelor credinţei[76].

Nu mai puţin importantă decât problema izvoarelor dogmaticii este şi cealaltă: *cum* anume trebuie considerate, tratate şi folosite aceste izvoare. În vechea teologie de şcoală, aşa cum se poate vedea, de exemplu, la Christos Andrutsos, *izvoarele* Revelaţiei sunt aproape identificate cu Revelaţia însăşi. „Tradiţia scrisă şi nescrisă, adică Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie", sunt „norme şi izvoare ale dogmaticii"[77]. Raportul lor cu Revelaţia însăşi nu este problematizat. Altfel stau lucrurile încă din Catehismul mitropolitului Filaret[78], şi mai cu seamă în gândirea mai nouă orientată spre experienţa eclezială a părinţilor Georges Florovsky şi Serghi Bulgakov. În viziunea părintelui Florovsky, Sfânta Scriptură este „o schemă sau o icoană de Dumnezeu inspirată a Adevărului, nu Adevărul însuşi"[79].

Această distincţie între Revelaţie şi oglindirile ei în Scriptură şi Tradiţie ridică problema inspiraţiei Sfintei Scripturi. Părintele Serghi Bulgakov susţinea o înţelegere a inspiraţiei care o anticipa în unele privinţe pe cea a Conciliului Vatican II degajând posibilitatea unei exegeze istorico-critice. „Inspiraţia include în ea o inspiraţie umană luminată prin o coborâre divină specială a Duhului lui Dumnezeu, astfel încât şi ea poate ajunge la integrarea inspiraţiei divine". Inspiraţia este „o întâlnire dintre Dumnezeu şi om". În momentul inspiraţiei omul nu este absolut pasiv. Dimpotrivă, el este activ în cel mai înalt grad, experimentează cea mai puternică încordare atât în umanitatea sa, cât şi în individualitatea şi spiritualitatea sa personală"[80]. Dacă inspiraţia este cea mai înaltă încordare a spiritului *uman* de către Duhul Sfânt, atunci Sfânta Scriptură are şi o latură umană care nu exclude eroarea umană. E mai mult ca sigur că părintele Serghi Bulgakov a avut în vedere aceste consecinţe, căci fără îndoială el însuşi a lucrat istorico-critic[81].

Aşadar, teologia ortodoxă reprezintă pe ansamblu o înţelegere optimistă a Tradiţiei susţinută de convingerea infailibilităţii principiale a Bisericii — nu în sensul unei instituţii infailibile, ci în sensul că dacă erezii şi erori pot avea loc tem-

---

[72] Cf. G. FLOROVSKIJ, *Puti*, p. 177; G. FLOROVSKY, *Bible*, p. 48 *sq.*
[73] G. FLOROVSKY, *Bible*, p. 50.
[74] G. FLOROVSKY, *Bible*, p. 84.
[75] G. FLOROVSKY, *Bible*, p. 84.
[76] Cf. mai jos, cap. 7.
[77] CH. ANDROUTSOS, p. 20.
[78] *Prostrannyj Christianskij katichizis: O Sujaščennom Predanii i Svjaščennom Pisanii* [Catehismul creştin dezvoltat: Despre Sfânta Tradiţie şi Sfânta Scriptură].
[79] G. FLOROVSKY, *Bible*, p. 48.
[80] S. BULGAKOW, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, p. 31 *sq.*
[81] Vezi mai jos cap. 8.4.

poral în Biserică, totuşi ele nu sunt în stare să se impună în mod durabil. Însă convingerea despre actul inspiraţiei activat de Dumnezeu, dar de la un capăt la altul uman, nu exclude totuşi posibilitatea sesizării mărginirii şi condiţionării umane. Acest fapt lasă de aceea loc pentru o critică istorică, de regulă predominant măsurată şi ponderată. Ea a început mai întâi în ce priveşte documentaţia istorică şi Tradiţia liturgică. Atunci însă când părintele John Meyendorff avertiza, în timpul unei conferinţe a Bisericilor Ortodoxe şi Vechi-Orientale prechalcedoniene de la Geneva în 1970, în faţa pericolului unui „fundamentalism conciliar"[82], nimeni nu l-a contrazis. Fundamentalismul, aşadar, este tot atât de străin Tradiţiei ortodoxe ca şi hipercriticismul. Acest lucru e valabil atât pentru Sinoade, cât şi pentru Sfânta Scriptură.

Pe ansamblu însă, raportarea faţă de abordarea istorico-critică a Sfintei Scripturi, tipică pentru exegeza biblică occidentală contemporană, a rămas neclarificată în întreaga sferă a Ortodoxiei. Nici chiar părintele Serghi Bulgakov n-a îndrăznit să tragă „expressis verbis" consecinţele posibile şi probabile ale învăţăturii sale despre inspiraţie în direcţia unei critici istorice. Încercările timide ale teologiei ruse în direcţia unei exegeze istorico-critice înainte de 1917 au rămas în general într-un stadiu nereflectat. Iar, pe ansamblu, deschiderea prudentă faţă de gândirea istorico-critică care i-a urmat a rămas limitată la Ortodoxia occidentală, fără a fi nici receptată nici contestată principial în Răsărit. Pentru un mod de gândire orientat mai mult spre doxologie cu tendinţa ei spre hiperbole, există neîndoielnic dificultăţi atunci când e vorba de a păşi pe calea căutării unui minimum asigurat din punct de vedere istoric. Dar şi aici există dificultăţi, nu un obstacol principial. Dezvoltările menţionate deja ale teologului sârb-american Veselin Kesich lasă să se vadă aceasta[83].

Pentru prezentarea de faţă chestiunea admiterii metodelor critice joacă un rol diferit. Caracteristică pentru neclaritatea relaţiei principiale faţă de metodele istorico-critice este atitudinea părintelui Serghi Bulgakov care, pe de o parte, a recunoscut el însuşi metodele critice, dar în alte locuri le-a refuzat

[82] *GOTR* 1971/1–2, p. 34.
[83] Vezi mai sus p. 61.

energic, fără să fundamenteze expres diferenţa care apărea în procedurile sale[84].

Bibliografie:

AMVROSIJ [KLJUČAREV], *Polnoe Sobranie Propovedej Vysokopreosvjaščennejšago Archiepiskopa Amvrosija byvšago Char'kovskago — s priloženijami* [Colecţie completă de predici ale Înalt Preasfinţitului Amvrosi odinioară de Harkov — cu adaosuri], vol. II, Harkov, 1902.
BRECK, JOHN, FR, „Orthodox Principles of Biblical Interpretation", în *SVTQ* 1996/1+2, p. 77–93.
BULGAKOW, SERGIJ, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg, 1961.
CLAUS, CLAIRE LOUISE, „Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche", în: ROBERT STUPPERICH (Hrsg.), *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*, Witten 1966, p. 167–185.
EVDOKIMOV, PAUL, *Christus im russischen Denken*. Übers. von H. Blersch, Trier, 1977 = *Sophia* 12.
FEDERER, KARL, Art.: „Lex orandi — lex credenti", *LThK*² 6, 1001 *sq*.
FELMY, KARL CHRISTIAN, „Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jh.", în: *ZKG* 94/1983/1–2, p. 66–82.
ID., Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin–New York, 1984 = *AKG* 54.
ID., „Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. Das Verhältnis von eucharistischem Gottesdienst und Tagzeiten in der östlich-orthodoxen Kirche" = *JLH* 24 (1980), p. 1–22.
ID., „Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung", în: *KO* 28 (1985), p. 53–79.
ID., Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh., Göttingen, 1972 = KO. M 11.
ID., „«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?» Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9 sq. und dem Zeugnis Justins", în: *JLH* 27 (1983), p. 1–5.
FLORENSKIJ, PAVEL, *Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj feodicei v dvenadcati pis'mach* [Stâlpul şi întărirea adevărului. Încercare a unei teodicei ortodoxe în 12 Scrisori], Moscova, 1914, reimprimare fotomecanică: Westmead, Farborough, Hants 1970.
[*ID.*], FLORENSKIJ, PAUL, „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", în: *Östliches Christentum. Dokumente*. Hrsg. von N. v. BUBNOFF und H. EHRENBERG, II. *Philosophie*, München, 1925, p. 28–193.
FLOROVSKIJ, GEORGIJ, *Puti Russkago Bogoslovija* [Căile teologiei ruse], Paris, 1937, 1981² — engl.: *Ways of Russian Theology* = G. FLOROVSKY (*Collected Works* [cf. Bibliografia introductivă], Bd. 5 und 6).

[84] Interesantă este luarea în considerare de către părintele Serghi Bulgakov a rezultatelor cercetărilor istorice în tratarea problemei Preoţiei (cap. 8.4) în comparaţie cu refuzul oricărei receptări a criticii istorice în învăţătura despre Maica Domnului (cap. 4.3).

ID., FLOROVSKY, GEORGES, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View* = G. FLOROVSKY, *Collected Works* (cf. Bibliografia Introducerii) I.
GLUBOKOVSKIJ, N.N., *Russkaja Bogoslovskaja Nauka v eja istoričeskom razvitii i novejšem sostojanii* [Ştiinţa ortodoxă rusă în dezvoltarea ei istorică şi în starea sa mai nouă], Varşovia, 1928.
GNEDIČ, PETR, „Russkaja bogoslovskaja literatura o dogmate iskuplenija v period s 1893 po 1944 god" [Literatura teologică rusă despre dogma mântuirii din 1893–1944], în: *ZMP* 8 (1962), p. 68–72.
GEORGE, MARTIN, „In der Kirche leben. Eine Gegenüberstellung der Ekklesiologie Wilhelm Löhes und A. Chomjakovs", în: *KD* 31/1985/3, p. 212–248.
ID., Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Slov'evs, Göttingen, 1988 = *FSÖTh* 54.
HAUPTMANN, PETER, „Johann von Kronstadt — «Der große Hirte des russischen Landes»", *KO* 3 (1960), p. 33–71.
ID., „Petrus Mogilas (1596–1646)", în: *Klassiker der Theologie*, 1. Bd. *Von Irenäus bis Martin Luther*, HRSG. von H. FRIES und G. KRETSCHMAR, München, 1981, p. 378–391.
INNOKENTIJ (PROSVIRNIN), Archim., „O tvorčeskom puti svjaščennika Pavla Florenskogo" [Despre calea creatoare a Preotului Pavel Florenskij], *ZMP* 4 (1982), p. 65–76.
IVANOV, VLADIMIR, „Die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit in der russischen Theologie", R. THÖLE; I. FRIEDEBERG, *Philoxenia*, Bd. II. *Begegnung mit der Spiritualität orthodoxer Kirchen*, Fürth, 1986, p. 79–84.
KARMIRIS, IOANNIS I, II, Ἰωάννης Καρμίρης, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας: Ἔκκοσις δεύτερα ἐπηυξημένη [Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Sobornicești. Ediţia a doua augmentată], vol. I şi II, Graz, 1968.
KESICH, VESELIN, „Research and Prejudice", *SVTQ* 14/1970/1-2, p. 28–47.
KÖSTLIN, JULIUS, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*. 5. Neubearb. Aufl. nach des Verf. Tode fortgesetzt von D. Gustav Kawerau, 2. Bd., Berlin, 1903.
LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Übers. von Mirjam Prager OSB, Graz–Wien–Köln, 1961 = *GLOK* 1.
LOSSKY, VLADIMIR, *Schau Gottes*, Zürich, 1964 = *BOTK* 2.
MANTZARIDIS, GEORG, „Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedentung für Europa", *OrthFor* 1994/1 (8. Jg.), p. 39–47.
SCHMEMANN, ALEXANDER, „Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey", *SVTQ* 16/1972/4, p. 172–194.
SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn, 1976 = *KKTS* 39.
SERAFIM (CICEAGOV), mitrop., „Что служит основанием духовности", în: *ЖМП* 9/1990, p. 70–75.
STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia morală ortodoxă pentru institutele teologice*, vol. III *Spiritualitatea ortodoxă*, Bucureşti, 1981.
SVETLOV, PAVEL, Opyt apologetičeskago izloženija pravoslavno-christianskago veroučenija. V dvuch častjach, č. II. Θεολογία οἰκονομική, tom II. Ponerologija i christologija [Încercare a unei expuneri apologetice a învăţăturii de credinţă creştină-ortodoxă. În două părţi. Partea a II-a: Teologia iconomică, vol. II, Ponirologia şi hristologia], Kiev, 1898.
TRACK, JOACHIM, Art.: „Erfahrung III/2. Neuzeit", *TRE* 10/p. 116–128.

Ukazatel' k žurnalu „Bogoslovskij Vestnik" (Izdanie Moskovskoj Duchovnoj Akademii. Vtoroe desjatiletie. 1902-1911 gody [Indici ai revistei „Vestitorul Teologic" editat de Academia Duhovnicească de la Moscova. Deceniul doi. 1902–1911], Sergiev Posad, 1912.)
VASILIJ [KRIVOŠEIN], Archiepiskop, *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* [Sfântul Simion Noul Teolog] (*949–1022*), Paris, 1980.
WELLESZ, EGON, *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Second Edition. Revised and Enlarged, Oxford, ²1961.
WENDEBOURG, DOROTHEA, „Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie", în: P. HAUPTMANN (Hrsg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten* (cf. Bibliografia introductivă) p. 272–294.
YANNARAS, CHRISTOS, *I theolojia* Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα, în: *ID.*, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα [Teologia în Grecia astăzi, în: *ID.*, Ortodoxia şi Occidentul. Theologia în Grecia de azi], Atena, 1972, p. 51–173.
ID., Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen, 1982 = *FSÖTh* 44.
ZANDER, VERA [VALENTINA], *Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit* (*1759–1833*), Düsseldorf, 1965.
ZIZIOULAS, IOANNIS, „Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie", în: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD* vom 6.–9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 7) = ÖR.B 31.

2. „Vederea în nevedere"*
Teologia apofatică

În conca absidei bisericii mănăstirii Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai se găseşte un mozaic din secolul VI care înfăţişează Schimbarea la Faţă a lui Hristos pe Muntele Tabor[1]. În centrul imaginii, Hristos îmbrăcat într-o haină albă pluteşte într-o aureolă deasupra pământului. La picioarele Sale, prăbuşiţi la pământ, sunt Apostolii Petru, Iacob şi Ioan; de-o parte şi de alta, Moise şi Ilie. Impresionează faptul că aureola în care stă Hristos devine în mod concentric tot mai întunecată înspre interior, câştigând tot mai multă lumină în afară. Acest detaliu se repetă la aproape toate icoanele Schimbării la Faţă şi ale Învierii lui Hristos: în centrul, lumina care iradiază din Hristos şi-L înconjoară nu este luminoasă, ci întunecată. Cu totul altfel, şi mult mai corespunzător experienţei noastre naturale, stau lucrurile în reprezentările occidentale, bunăoară în imaginea Învierii a altarului din Isenheim. Aici lumina care-L înconjoară pe Hristos înviat slăbeşte în intensitate din interior spre exterior, pentru ca la marginea ei să se destrame în cerul întunecat al nopţii.

În icoana ortodoxă a Schimbării la Faţă, în centrul luminii transfigurării domneşte întunericul. Ea trimite spre incognoscibilitatea absolută a fiinţei lui Dumnezeu[2]. În concepţia ortodoxă, convingerea despre incognoscibilitatea fiinţei lui Dumnezeu stă la baza preferinţei pentru epitetele negative în hotărârile (ὅροι) dogmatice, „definiţii" în sensul propriu. Aşa

---

* GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moise*, p. 92.
[1] JOHN GALEY, fig. 120–125.
[2] KONRAD ONASCH, *Ikonen*, p. 364 (Nr. 38).

trebuie explicate, de exemplu, după Vladimir Lossky, negațiile cu a- privativ din formula hristologică de la Chalcedon: „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit" (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως)[3].

Una din cele mai frumoase mărturii patristice despre convingerea cu privire la incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu este scrierea *Despre viața lui Moise* a Sfântului Grigorie al Nyssei, pe care Vladimir Lossky și părintele Dumitru Stăniloae o citează cu lux de amănunte și care influențează până astăzi teologia ortodoxă[4]. Redăm în continuare mai jos unul din cele mai importante pasaje ale acestei scrieri:

> „Dar ce înseamnă intrarea lui Moise în întuneric și vederea lui Dumnezeu în acesta? Căci ceea ce istorisește acum pare oarecum contrar primei arătări a lui Dumnezeu[5]. Căci atunci Dumnezeu S-a arătat în lumină, iar acum în întuneric. Dar nici acest lucru nu-l socotesc abătându-se din șirul celor tâlcuite de noi după înțelesul lor mai înalt. Căci cuvântul ne învață prin acestea că cunoașterea dreptei credințe se arată prima dată în lumină celor ce o primesc. Pentru că ceea ce se cugetă contrar dreptei credințe e întuneric; iar alungarea întunericului se face prin împărtășirea de lumină. Dar mintea înaintând și, printr-o luare-aminte din ce în ce mai mare și mai desăvârșită, ajungând la înțelegerea adevăratei cunoașteri a Celui ce este[6], cu cât se apropie mai mult de vedere [contemplare], cu atât vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut [de necontemplat, de neînțeles]. Părăsind deci tot ce se vede, nu numai câte le cuprinde cu simțurile, ci și pe cele câte socotește mintea că le vede [le înțelege], înaintează mereu spre cele dinăuntru până ce, străbătând prin multa străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu. Căci în aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat: că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște. Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea zice și înțeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor, că «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată»[7]. Căci cunoașterea ființei dumnezeiești rămâne neapropiată nu numai oamenilor, ci și întregii firi gândite cu mintea [inteligibile]. Când deci Moise ajunge mai tare în cunoaștere, mărturisește că vede pe Dumnezeu în întuneric, pentru că e propriu firii lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaștere și înțelegere. «Căci a intrat, zice, Moise sub întuneric unde era Dumnezeu»[8]. Cine este Dumnezeu? «Cel ce a pus întunericul ascunziș al Său»[9], cum zice David..."[10].

Sfântul Grigorie al Nyssei învață aici invizibilitatea naturii divine, incognoscibilitatea lui Dumnezeu și incomprehensibilitatea ființei Sale. Dar la Sfântul Grigorie nu este vorba pur și simplu de nevedere, ci de „vederea în nevedere", de aceea misticul, al cărui prototip este pentru Sfântul Grigorie Moise, ajunge „la ceea ce e nevăzut și necuprins/neînțeles și acolo Îl vede pe Dumnezeu"[11]. Această relație paradoxală, tensionată dintre cunoaștere și necunoaștere, dintre lumină și întuneric vrea să o exprime icoana ortodoxă a Schimbării la Față. Ce-i drept, nu în toate reprezentările Schimbării la Față se revarsă din centrul întunecat razele strălucitoare ale luminii, ci îndeosebi în mozaicul amintit de la Sinai, în icoana Schimbării la Față din Novgorod, din secolul XV[12], și în multe alte icoane ulterioare ale Schimbării la Față. În mozaicul de la Sinai pe benzile laterale largi apar profeții Vechiului Testament și apostolii Noului Testament. În icoana de la Novgorod din întuneric scânteiază raze aurii și trei largi săgeți de lumină cad peste apostolii aruncați la pământ. În icoana Schimbării la

[3] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 181.

[4] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 46 *sq.* (și *Bo. Tr.* 8, p. 76); D. STĂNILOAE, *Teologia* I, p. 125 *sq.*; ID., *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 118 *sq.*

[5] Sfântul Grigorie explică aici *Iș* 33 și se referă aici la prima vedere a lui Dumnezeu din *Iș* 3.

[6] Cf. explicația numelui lui Dumnezeu Jahve din *Septuginta* ca „Cel ce este", *ho on* (*Iș* 3, 14).

[7] *In* 1, 18.

[8] *Iș* 10, 21.

[9] *Ps* 17/18, 12.

[10] GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moise*, p. 210–212 [*PSB* 29, 1982, p. 72–74].

[11] Vezi mai sus în citatul din GRÉGORIE DE NYSSE, *La Vie de Moise*, p. 210.

[12] Vezi fig. 1.

Față de la Novgorod din secolul XV profeții Moise și Ilie apar chiar în aureolă. Încă și mai limpede devine această trăsătură în icoana tradițională a Învierii. Hristos pătrunde în împărăția morții, păşeşte prin uşile zdrobite ale iadului trăgându-i de mână pe Adam și pe Eva, iar împreună cu ei întreaga umanitate, la Sine, în aureola sau mandorola întunecată înspre interior, făcându-i părtași ai Slavei Sale[13].

Mozaicul de la Sinai a fost executat cu secole înainte de disputa care avea să zguduie Biserica Ortodoxă în Bizanțul secolului XIV; mai recentă cu aproape o mie de ani, icoana de la Novgorod este deja influențată de ea. E vorba de așa-numita dispută isihastă aprinsă în jurul interpretării luminii Schimbării la Față de pe Muntele Taborului. Pentru monahii athoniți vederea lumii taborice, care li se dăruia în liniștea (isihia) rugăciunii contemplative, era scopul rugăciunii lor ce consta mai cu seamă în invocarea numelui lui Iisus Hristos repetat necontenit. Lumina pe care o vedeau în contemplația mistică a lumii, socoteau ei, este necreată, iradiind din Dumnezeu Însuși[14]. Grecul Varlaam, originar din Calabria[15], a contestat vederile „isihaștilor" susținând față de aceștia transcendența absolută a lui Dumnezeu. Lumina taborică este pentru el o lumină creată; altfel ar fi Dumnezeu Însuși și atunci ar fi nevăzută. Față de acesta, Sfântul Grigorie Palama (1296–1358), ajuns mai târziu arhiepiscop al Tesalonicului, receptând linii ale teologiei ortodoxe ce veneau de la marii Capadocieni, îndeosebi de la Sfântul Vasile cel Mare (329–379) trecând prin Dionisie Areopagitul până la Sfântul Simeon Noul Teolog (949–1022), a căutat să apere vederea lumii taborice în practica rugăciunii isihaste și să enunțe două experiențe paradoxale. Potrivit celei dintâi, Dumnezeu este cu totul altul, transcendent, absolut incognoscibil, Cel înaintea Căruia serafimii

[13] Vezi fig. 2 și mai jos cap. 6.

[14] JEAN MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas;* VLADIMIR LOSSKY, *Die mystische Theologie*, îndeosebi p. 276 *sq.*; KLAUS WESSEL, *Dogma*, îndeosebi p. 374–393; DOROTHEA WENDEBOURG, *Geist oder Energie*, cf. recenzia din *KO* 25/1982, p. 193–206 (FAIRY VON LILIENFELD); recenzia din: *OstkSt* 1984/4, p. 339 *sq.* (PETER PLANK); GERHARD RICHTER, „Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas"; FAIRY VON LILIENFELD, art. „Hesychasmus", în: *TRE* 15, p. 282–289; deosebit de important: GERHARD RICHTER, „Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien".

[15] FRANZ TINNEFELD, Art.: „Barlaam von Calabrien".

înșișiși își acoperă fețele lor și pe Care nici chiar ei nu-L cunosc în adâncul Său. Despre această incognoscibilitate a ființei lui Dumnezeu vorbește Apostolul Ioan atunci când spune: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (*1 In* 4, 12). Potrivit celeilalte experiențe: *Acest* Dumnezeu absolut transcendent, cu totul Altul, incognoscibil, ni se dăruiește spre a fi cunoscut, așa că același Apostol Ioan poate să spună: „Îl vom vedea așa cum este" (*1 In* 3, 2)[16]. El face cu putință o împărtășire reală de viața Sa oferind în aceasta nu doar ceva, ci chiar pe Sine Însuși. Întrucât e prezent în lucrările Sale, „poate fi cunoscut în acestea și anume întreg (ὅλος), nu numai în parte, ca și cum ar mai rămâne în urmă o parte din El, ci neîmpărțit (ἀμερῶς)"[17].

Asimilând învățăturile marilor Capadocieni Vasile cel Mare, Grigorie din Nazianz și Grigorie al Nyssei, și sprijinindu-se pe Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama distinge între ființa (οὐσία) incognoscibilă a lui Dumnezeu și energiile (ἐνεργείαι) care purced din El și sunt real distincte de ființa lui Dumnezeu. Pentru a arăta mai limpede că energiile sunt ale lui Dumnezeu și nu se află de partea creației, Palama caracterizează uneori— mai puțin fericit — energia ca „dumnezeire" (θεότης)[18]. Totuși, energiile nu trebuie gândite ca separate de ființa lui Dumnezeu „ca și cum ele ar fi ceva propriu"[19]. Sfântul Grigorie Palama compară distincția reală în Dumnezeu între ființă și energii cu deosebirea dintre soare și razele sale. Soarele și razele sunt distincte, dar nu pot fi separate. Razele izvorăsc din soare, dar nu sunt ceva adăugat lui. Cu distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu, învățătura Sfântului Grigorie Palama se lovește de axioma simplității lui Dumnezeu, cunoscută și de Sfântul Grigorie Palama[20]. Dumnezeu e simplu în sensul că nu este compus, cum e de exemplu omul, care constă din trup și suflet. Sfântul Grigorie Palama a luat în calcul dificultățile care se ivesc pentru o gândire orientată spre simplitatea lui Dumnezeu, pentru a

[16] V. LOSSKY, *Schau Gottes*, p. 9; cf. A. JEVTIC, „Razvoj", p. 81.

[17] D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie*, p. 34.

[18] G. RICHTER, „Ansätze", p. 287 *sq.*

[19] G. RICHTER, „Ansätze", p. 293.

[20] Cf. V. LOSSKY, *Schau Gottes*, p. 125; CH. YANNARAS, *Person*, p. 70; în continuare cf. V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, îndeosebi p. 87 *sq.*; CH. YANNARAS, *Person*, p. 70.

putea exprima nişte experienţe. Că pentru el este vorba de o reflexie asupra unor *experienţe* iar nu de speculaţii se vede din aceea că — altfel decât la adversarul său Varlaam, la care predomină aspectul intelectual — „abia o dată cu fixarea pe apărarea dogmatică a vederii isihaste a lui Dumnezeu" concepţia teologică a Sfântului Grigorie Palama a câştigat „măsura în ce priveşte consecvenţa reflectată şi consistenţa metodică", care, potrivit lui Gerhard Podskalsky, „lipseşte adeseori în primele sale scrieri"[21].

Pentru înţelegerea expusă în această prezentare a teologiei ortodoxe contemporane important este faptul că atât pentru teologia apofatică, cât şi pentru învăţătura despre posibilitatea cunoaşterii şi experienţei lui Dumnezeu în amprenta specială pe care i-a conferit-o Sfântul Grigorie Palama punctul de plecare se află în experienţă[22], în experienţa transcendenţei absolute a lui Dumnezeu, în experienţa faptului că o dată cu această cunoaştere crescândă a lui Dumnezeu creşte şi cunoaşterea incomprehensibilităţii absolute a lui Dumnezeu[23], precum şi în experienţa simultană a faptului că există totuşi o cunoaştere reală crescândă a lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama reflecta astfel experienţa tuturor misticilor potrivit căreia, chiar şi acolo unde îl întâlneşte pe om, unde este experiat în mod real, Dumnezeu nu e înţeles, ci rămâne de nepătruns. Comuniunea cu Dumnezeu este totdeauna şi o experienţă a stranietăţii, a nepătrunderii şi nedisponibilităţii Sale. Deosebirea dintre fiinţa şi energiile lui Dumnezeu „a făcut cu putinţă să se vorbească de comunicarea lui Dumnezeu oamenilor, fără ca fiinţa Sa să dispară în lume, fie şi numai în credincioşi"[24].

Pentru Sfântul Grigorie Palama şi teologia influenţată de el, experienţa lui Dumnezeu este o experienţă pe baza unei comuniuni. Pentru Sfântul Grigorie Palama, comuniunea cu Dumnezeu constă în „sălăşluirea lui Dumnezeu în om", desemnată în tradiţia ortodoxă drept „îndumnezeire". „Prin această îndumnezeire a omului, prin unirea sa cu Hristos,

[21] GERHARD PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, p. 150.

[22] Foarte frumos a fost dezvoltat acest aspect de GÜNTER BLUM, „Oikonomia und Theologia", îndeosebi p. 291.

[23] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* I, p. 125; *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 119.

[24] G. RICHTER, „Ansätze", p. 293.

creştinul e pus în situaţia de a vedea transcendenţa lui Dumnezeu, deoarece este atât de unit cu Dumnezeu, încât vede în sine pe Dumnezeu"[25]. Cu alte cuvinte, Dumnezeu, Care sălăşluieşte în omul cu care intră în comuniune, „Se vede în lumina taborică pe Sine Însuşi, propriile Sale energii, şi omul se împărtăşeşte cu totul de ele. Totul este, aşadar, o lucrare a lui Dumnezeu cu omul şi în om. Un puternic accent e pus pe Taina Botezului şi cea a Euharistiei, pe care Palama le vede într-un sens cu totul paulin drept mijloc al unirii cu Hristos"[26].

În acest punct devine limpede faptul că învăţătura despre cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie Palama este în acelaşi timp şi învăţătură despre har. Pentru Varlaam tot ceea ce nu este Dumnezeu Însuşi în fiinţa Sa este creatură. De aceea, pentru el şi harul este o „gratia creata". Dimpotrivă, pentru Sfântul Grigorie Palama harul nu este nici Dumnezeu Însuşi, nici o creatură, ci o energie a lui Dumnezeu, identică cu lumina Sa, dumnezeiască, dar nu fiinţa lui Dumnezeu. De aceea ea face cu putinţă o împărtăşire de El, fără a-L pune pe Dumnezeu la dispoziţia noastră.

Învăţătura Sfântului Grigorie Palama a fost receptată de sinoadele care au avut loc la Constantinopol în 1341 şi 1351; adversarii săi au fost condamnaţi. Un alt sinod constantinopolitan din 1368 l-a canonizat pe Sfântul Grigorie Palama. Sinoadele din Constantinopol din secolul XIV nu au avut, ce-i drept, rangul de Sinoade Ecumenice. În teologia ortodoxă însă rangul lor e unul extrem de înalt, aproape echivalent cu acela al Sinoadelor Ecumenice. Nu de mult teologul sârb Dimitrie Dimitrievici[27] a insistat asupra caracterului de sinoade locale a acestor sinoade constantinopolitane, ridicându-se împotriva evaluării palamitismului drept învăţătură ortodoxă obligatorie. Atare voci însă trebuie socotite singulare şi nu oglindesc concepţia dominantă în Biserica Ortodoxă.

Acest lucru e valabil şi pentru teologia ortodoxă contemporană. Teologia ortodoxă de şcoală a repetat, ce-i drept, expresii ale lui Dionisie Areopagitul, fără însă ca teologia apofa-

[25] K. WESSEL, „Dogma und Lehre", p. 384 cu referire la GRIGORIE PALAMA, *Triade* II, 3, 52.

[26] K. WESSEL, „Dogma und Lehre", p. 385.

[27] DIMITRIJE DIMITRIJEVIC, „Bedenken gegen den Hesychasmus aus orthodoxer Sicht".

tică a Areopagitului sau forma conferită ei de Sfântul Grigorie Palama să fi devenit determinantă pentru ea. Iată ce scrie mitropolitul Makari (Bulgakov):

„Întreaga sa învățătură despre Dumnezeu din Simbolul de credință Biserica Ortodoxă o începe cu cuvântul: «Cred» și prima dogmă pe care ne-o aduce constă în următoarele: «Dumnezeu e de necuprins pentru rațiunea umană, oamenii Îl pot cunoaște pe Dumnezeu numai în parte, atât cât binevoiește El să Se descopere pe Sine pentru credința și evlavia lor»"[28]. Într-o notă la aceasta se spune cu un citat din *Mărturisirea Ortodoxă* a mitropolitului Petru Movilă: „Ce este Dumnezeu în ființa Sa nu poate ști nici o creatură, nu numai văzută, dar nici nevăzută, nici chiar îngerii; fiindcă nu există nici o corespondență între Creator și creatură"[29]. Mitropolitul Makari încheie acest scurt paragraf despre cunoașterea lui Dumnezeu cu un citat din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a Sfântului Ioan Damaschinul: „«Dumnezeirea e de negrăit și de neînțeles», fiindcă «nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul, și nimeni nu-L cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl» (*Mt* 11, 27). Duhul Sfânt știe și El ce este Dumnezeu, așa cum duhul omului știe ce este în om (*1 Co* 2, 11). În afară de prima și fericita Ființă nimeni niciodată n-a cunoscut pe Dumnezeu, afară numai dacă Dumnezeu Însuși S-a descoperit cuiva — nimeni, nici dintre oameni, nici chiar dintre puterile suprafirești ale Heruvimilor și Serafimilor"[30].

Izbitor este faptul că deși pasajul exprimă o preocupare fundamentală a teologiei Sfântului Grigorie Palama, nici numele său nu e amintit, nici terminologia sa nu este folosită. Mitropolitul Makari scrie, ce-i drept, că Dumnezeu „ne-a descoperit tot ceea ce ne este de folos să știm și a trecut sub tăcere tot ceea ce nu putem cuprinde"[31]. Dar, deși se vorbește despre incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu, cuvântul „energie" lipsește însă cu desăvârșire. La fel stau lucrurile și în Dogmatica neogreacă a lui Christos Andrutsos[32].

[28] MAKARIJ I, p. 66.

[29] MAKARIJ I, p. 66 citat din Mărturisirea Ortodoxă I, răspuns la întrebarea 8.

[30] MAKARIJ, p. 73 *sq.*; cit.: IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa* I, 1; cf. N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* I, p. 77 *sq.*

[31] MAKARIJ I, p. 74.

[32] CH. ANDROUTSOS, p. 33–35.

Deși prin conținut are o cu totul altă amprentă, structura *Dogmaticii Ortodoxe* a părintelui Dumitru Stăniloae depinde în mare măsură de teologia de școală, îndeosebi de Dogmatica lui Christos Andrutsos. În chip paradoxal, chiar și aici lipsește o expunere a învățăturii despre energii a Sfântului Grigorie Palama. În schimb, părintele Stăniloae accentuează extrem de puternic apofaza. În învățătura despre atributele lui Dumnezeu, părintele Stăniloae care începe aproape convențional indică însă la fiecare din atributele acordate în mod obișnuit lui Dumnezeu, ca de exemplu atotputernicia, infinitatea, veșnicia, bunătatea Lui, faptul că Dumnezeu depășește toate aceste concepte și că e vorba de „a înțelege că, dincolo de bogăția mereu nouă pe care o sesizăm, există un izvor al ei care nu intră în raza experienței noastre"[33]. Părintele Stăniloae citează copios aceiași Părinți pe care se sprijină și Sfântul Grigorie Palama: Grigorie al Nyssei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog. Numele Sfântului Grigorie Palama însă lipsește, deși învățătura sa despre energii este sugerată în mai multe rânduri, și ecourile trec dincolo de elementul strict noțional[34]. Cu o expunere măcar succintă a poziției Sfântului Grigorie Palama, părintele Stăniloae s-ar fi desprins radical de predecesorii săi „neoscolastici" și ar fi contribuit la o clarificare a poziției sale. Atunci când trimite la faptul că Dumnezeu rămâne totdeauna Cel cu totul altul chiar și în pogorârea Sa spre om, și de aceea El nu poate fi comprimat în concepte strâmte[35], părintele Stăniloae prezintă însă preocuparea centrală a Sfântului Grigorie Palama.

„Toate lucrurile și cuvintele împrumutate de la ele — scrie părintele Stăniloae — sunt simboluri în raport cu lucrările lui Dumnezeu și cu Persoana Lui ca izvor al lor", simboluri care, după învățătura Areopagitului, trebuie părăsite în anumite condiții[36]. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este astfel nicicând o stare în care să putem rămâne, ci e orientată înspre înainte, înspre mai departe, spre o cunoaștere tot mai adâncă. „Aceas-

[33] D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 117 [*TDO I*, p. 123]. Cu privire la vol. I trad. germană vezi recenzia noastră în: *KO* 31/1988, p. 182–186 (K.CH. FELMY).

[34] Cf., de ex., D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 117 [p. 123].

[35] D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 123 [p. 129].

[36] D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 121 [p. 127].

ta înseamnă a cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu: a nu afla niciodată o săturare a dorinţei (de a-L cunoaşte)", spune părintele Stăniloae prelucrând un cuvânt al Sfântului Grigorie al Nyssei[37].

Dogmatica ortodoxă a părintelui Dumitru Stăniloae marchează trecerea de la indiferenţa tradiţională a teologiei de şcoală faţă de Sfântul Grigorie Palama la o nouă recepţie a teologiei acestuia, aflată actualmente în curs de realizare în Biserică şi care n-a ajuns până acum la o finalizare. De receptarea Sfântului Grigorie Palama se leagă în orice caz tendinţe care n-au jucat nici un rol, cel puţin la începutul controversei palamite. Adversarul său, Varlaam, făcuse mai întâi o teologie radical „apofatică". Dezacordul acestuia cu Sfântul Grigorie Palama nu stă în învăţătura despre incognoscibilitatea fiinţei lui Dumnezeu, ci în tăgăduirea posibilităţii unei experienţe reale a lui Dumnezeu în vederea luminii taborice, în respingerea experienţei lui Dumnezeu în energii. Cu dezvoltarea învăţăturii despre energii, Sfântul Grigorie Palama se ridica împotriva unei tendinţe spre scepticism şi agnosticism[38]. Abia în desfăşurarea ulterioară a disputei el a devenit apărătorul teologiei apofatice faţă de învăţătura care susţinea cunoaşterea fiinţei lui Dumnezeu. În receptarea actuală a teologiei Sfântului Grigorie Palama domină această luare de poziţie frontală faţă de un raţionalism care, pe baza învăţăturii despre „analogia entis" [analogia fiinţei create cu Dumnezeu Creatorul], consideră posibilă o cunoaştere deplină a lui Dumnezeu prin vederea fiinţei lui Dumnezeu, iar „în sfera triadologiei admite o argumentaţie apodictică (în sensul logicii aristotelice)"[39], pe care Varlaam o contesta. În această luare de poziţie frontală care accentuează apofaza mai puternic decât a fost nevoie pentru Sfântul Grigorie Palama în disputa cu Varlaam, palamitismul actual apără într-adevăr, pe de o parte, experienţa religioasă, dar, pe de altă parte, se expune riscului (prezent nu la marii palamişti, ci la epigonii lor), de a fi luat drept pretext pentru o ostilitate faţă de ştiinţă, care nu poate fi susţinută la marele gânditor care a fost Sfântul Grigorie Palama.

[37] D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik* I, p. 123 [p. 130]; GRÉGOIRE DE NYSSE, p. 266.

[38] Cf. K. WESSEL, *Dogma*, p. 376, 380.

[39] K. WESSEL, *Dogma*, p. 376.

Părintele Pavel Florenski trimite însă spre un alt pericol care joacă un rol aparte în confruntarea mai nouă din jurul Sfântului Grigorie Palama. „Pe nesimţite şi treptat" s-a impus în Biserică tendinţa de „a se vorbi în loc de Duhul Sfânt... de «har»[40], adică despre un lucru în ultimă instanţă impersonal. Cunoscut în mod obişnuit este nu Duhul Sfânt, cunoscute sunt energiile Sale harice, puterile Sale, lucrările şi activitatea Sa. Cuvintele «Duh», «duhovnicesc», «purtător de Duh», «duhovnicie» etc. străbat operele Sfinţilor Părinţi. Dar din aceste lucrări se vede de asemenea că aceste cuvinte («Duh», «duhovnicesc» etc.) se referă la stări speciale ale credincioşilor pricinuite de Dumnezeu, dar în general sau aproape în general nu au în vedere existenţa personală de-sine-stătătoare al Celui de-al Treilea Ipostas al Sfintei Treimi"[41].

La părintele Pavel Florenski punctul de greutate al criticii e pus pe faptul că Duhul Sfânt nu e văzut ca Persoană sau nu suficient de personal. În citat întâlnim şi critica faptului că în loc de Duhul Sfânt se vorbeşte de energiile Sale. Această critică dobândeşte un alt accent prin aceea că, pe lângă aceasta, părintele Florenski regretă faptul că Părinţii, „din dorinţa de a accentua consubstanţialitatea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul, făceau trimitere la unitatea dintre lucrarea de curăţire a păcatelor a Duhului Sfânt şi lucrarea Fiului. Aceasta înseamnă că pentru Sfinţii Părinţi nu exista o graniţă precisă între perceperea efectelor harice ale Unuia şi Altuia"[42].

Părintele Pavel Florenski îşi îndreaptă critica deopotrivă împotriva teologiei răsăritene şi occidentale. Numai că tendinţele criticate în Răsărit şi Occident sunt diferite. În Occident există mereu tendinţe hristomoniste sau bitrinitare, active până şi în practica rugăciunii. Astfel, în Occident rugăciunea e adresată numai lui Dumnezeu Tatăl „prin Iisus Hristos, Domnul nostru". În Răsărit, dimpotrivă, există pericolul ca — aşa cum spune Dorothea Wendebourg[43] — energiile, în calitate de energii ale întregii Sfintei Treimi, ale Cărei lucrări în afară sunt neîmpărţite (*opera ad extra indivisa*) — să înlocuiască lucrarea Duhului Sfânt, adică să „defuncţionalizeze"

[40] *Blagodat'* = har.

[41] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 123 *sq.*

[42] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 124.

[43] Vezi mai sus nota 43.

pe Duhul Sfânt. Această chestiune critică devine deosebit presantă în virtutea axiomei dogmatice, recunoscute şi de D. Wendebourg, că Treimea fiinţială (în Sine) şi Treimea iconomică (în lucrarea Ei în afară) trebuie să se dizolve cu totul una în alta[44].

În recenzia la cartea Dorotheei Wendebourg, Peter Plank se întreabă după părerea noastră pe bună dreptate: „Ce anume împiedică de fapt aici ca diferitele «energii» ale lui Dumnezeu, ce se dăruiesc şi se comunică omului spre a fi cunoscute, pentru a-l «îndumnezei» în felurite chipuri, să-i fie atribuite nu exclusiv, ci ca însuşiri specifice fiecărei din cele trei ipostase divine"[45]. Dacă o atare atribuire există la Sfântul Grigorie Palama, ar trebui să dovedească o cercetare specială. Că teologia ortodoxă în sine cunoaşte o atare atribuire, o va arăta capitolul 5 al prezentării de faţă[46].

Aşa cum Vladimir Lossky vedea toate problemele teologiei occidentale concentrate în *Filioque*, iar teologul sârb, arhimandritul Iustin Popovici, extindea aceasta la criza civilizaţiei secolului XX[47], tot astfel Christos Yannaras a făcut responsabilă, într-un mod remarcabil dar şi foarte unilateral, pentru dificultăţile ulterioare ale teologiei occidentale până la „teologia morţii lui Dumnezeu"[48] convingerea occidentală, respinsă în învăţătura Sfântului Grigorie Palama, privitoare la posibilitatea cunoaşterii esenţei divine. Potrivit lui Christos Yannaras, negarea distincţiei dintre fiinţa şi energiile lui Dumnezeu şi convingerea despre posibilitatea cunoaşterii fiinţei lui Dumnezeu au dus în Occident la următoarele consecinţe:

Dumnezeul cunoscut pe baza concluziilor analogiilor şi nu numai prin experienţa comuniunii personale care împărtăşeşte energiile Sale devine obiect al raţiunii. „Analogia scolastică nu cunoaşte modul de existenţă personal nici ca realitate ontologică, nici ca posibilitate de cunoaştere"[49]. Ea „nu cunoaşte existenţa personală a lui Dumnezeu, Treimea persoanelor divine, modul de existenţă al fiinţei divine care e personal. Astfel, ea introduce în sfera teologiei creştine nu numai «sărăcia» monoteismului iudaic, ci şi o înţelegere a lui Dumnezeu incomparabil inferioară: ea înlocuieşte pe Dumnezeul personal al Revelaţiei biblice şi experienţa Bisericii prin noţiunea (concepţia) impersonală a unui «obiect» transcendent, o cauză logică stringentă a Lui Însuşi şi a celor ce există"[50].

Faţă de aceasta, energiile fiinţei trebuie înţelese ca fiind personale (deşi Yannaras nu spune Căreia din Persoanele Sfintei Treimi trebuie să-I fie atribuite în special).

Orientarea occidentală spre „esenţă" deschide, după Yannaras, calea „spre un misticism al esenţei, o contemplare a unui Absolut impersonal, care tocmai pentru că e impersonal nu lasă nici o altă ieşire decât panteismul sau agnosticismul"[51].

Înţelegerea lui Dumnezeu determinată de gândirea analogică face imposibilă, din punctul de vedere al lui Christos Yannaras, o relaţie religioasă. Citând pe Martin Heidegger, Yannaras spune: „Acestui Dumnezeu «causa sui» omul nu I se poate nici ruga, nici nu-I poate aduce jertfe. În faţa lui «Causa Sui» omul nu poate nici cădea în genunchi de teamă, nici nu poate cânta sau dănţui în faţa acestui Dumnezeu. Prin urmare, gândirea a-tee care abandonează Dumnezeul filozofiei, pe Dumnezeul lui «Causa Sui», este poate mai aproape de Dumnezeul divin"[52]. Din punctul de vedere al lui Christos Yannaras gândirea analogică face din Dumnezeu un ceva, un obiect. Părinţii greci şi teologia ortodoxă autentică ar fi învăţat dimpotrivă în permanenţă o cunoaştere *personală* a lui Dumnezeu. Relaţia omului cu Dumnezeu n-a fost cea dintre subiect şi obiect, ci una „erotică"; căci cunoaşterea lui Dumnezeu nu există altfel decât ca unire cu Dumnezeu. „Evenimentul cunoaşterii «personale» a persoanelor este erosul"[53]. Fără ca Yannaras să trimită „expressis verbis" la aceasta, înţelegerea sa despre „cunoaştere" acoperă semnificaţia cuvântului ebraic *ida* („cunoaştere").

Pe lângă consecinţele pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, Yannaras vede şi alte consecinţe ale convingerii occidentale

[44] Cf., de ex., KARL RAHNER, „Der dreifaltige" Gott, p. 336: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität".

[45] P. PLANK, recenzie la D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie*, p. 340.

[46] Vezi mai jos p. 163.

[47] După o informaţie de la arhimandritul Irineu Totzke de la abaţia benedictină Niederaltaich.

[48] CH. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*.

[49] CH. YANNARAS, *Person*, p. 202.

[50] CH. YANNARAS, *Person*, p. 201 *sq*.

[51] CH. YANNARAS, *Person*, p. 203.

[52] CH. YANNARAS, *Person*, p. 68, nota 184; el îl citează pe MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 70 *sq*.

[53] CH. YANNARAS, *Person*, p. 44.

privitoare la posibilitatea cunoaşterii sau vederii esenţei divine. În opinia lui, dacă relaţia dintre Dumnezeu şi cosmos nu e înţeleasă în mod prioritar personală, ci în chip predominant ca relaţie de la cauză la efect, atunci Dumnezeu e separat de lume, iar „lumea devine independentă". Prin aceasta însă ea este supusă „obiectivării intelectuale şi finalităţii utilitariste"[54]. Consecinţa „deplasării cunoaşterii lui Dumnezeu din sfera revelaţiei personale nemijlocite prin energiile naturale, pe planul concluziei raţionale intelectuale" este „expulzarea lui Dumnezeu într-o sferă inaccesibilă experienţei, separarea religiei de viaţă şi limitarea ei la simboluri" şi, prin aceasta, secularizarea. De aceasta se leagă, tot după Yannaras, „coplesirea realităţii naturale şi istorice de către tehnică cu subjugarea ei bunăstării individuale"[55]. În cadrul unei astfel de culturi „lumea este uzată, consumată, iar nu folosită"[56].

Spre deosebire de aceasta, „cosmologia Părinţilor greci ar reprezenta „ca mod de viaţă şi folosire a lumii posibilitatea realizării unui gen cu totul special de cultură, a unei arte, tehnici, economii şi politici care respectă raţionalitatea lumii, care se străduieşte s-o cunoască şi s-o ateste şi, de aceea, apără şi slujeşte adevărul vieţii, orientată fiind spre ţelul: o viaţă în adevăr"[57].

Prin învăţătura ei specială despre cunoaşterea energiilor personale, nu şi a fiinţei lui Dumnezeu, precum şi prin reliefarea specifică a învăţăturii despre Taine[58], teologia ortodoxă mai nouă consideră că dispune de un contraproiect la înţelegerea despre lume a Occidentului, înţelegere care asigură Occidentului superioritatea sa tehnico-ştiinţifică, dar în acelaşi timp conduce şi la periculoasa criză în continuă expansiune a civilizaţiei moderne.

Tendinţa polemică a afirmaţiilor lui Christos Yannaras nu poate fi trecută cu vederea şi complică accesul la gândirea sa. Tocmai atunci când citim luările de poziţie polemice antioccidentale ale *acestor* teologi trebuie să ne aducem aminte în permanenţă că direcţia de atac a acestor afirmaţii nu e îndreptată propriu-zis împotriva teologiei occidentale, ci înainte de toate împotriva unui mod de gândire ortodox specific, influenţat de Occident, aşa cum a fost reprezentat bunăoară de Dogmatica lui Christos Andrutsos, şi care mai influenţează încă gândirea teologică a facultăţilor de teologie din Grecia.

[54] CH. YANNARAS, *Person*, p. 69 *sq.*
[55] CH. YANNARAS, *Person*, p. 71.
[56] CH. YANNARAS, *Person*, p. 108.
[57] CH. YANNARAS, *Person*, p. 99.
[58] Vezi mai jos p. 263 *sq.*

Bibliografie:

AGHIORGOUSSIS, MAXIMOS, „Image as «Sign» (Semeion) of God. Knowledge of God through the Image according to St. Basil", *GOTR* 21/1976, p. 19–54.

AMPHILOCHIOS (RADOVITCH), „De L'Hésychasme comme conquete de l'espace intérieur", *Le Messager Orthodoxe* 90/1982, p. 37–45.

ANASTASIOU, IOANNES E., „The Social Teaching of Saint Gregory Palamas", *GOTR* 32/1987, p. 179–190.

ARSENIEW, NIKOLAUS VON, *Ostkirche und Mystik*, München, 1943.

BARROIS, GEORGES, „Palamism Revised", *SVTQ* 19/1975, p. 211–231.

BASIL (KRIVOCHEINE), „Simplicity of the divine nature and the distinctions in God according to St. Gregory of Nyssa", *SVTQ* 21/1977, p. 76–104.

BEGZOS, MARIOS P., „Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute", *Epistemonike Epeteris tes Theologikes Scholes Panepistemiou Athenon* XXVII (1986), p. 171–216.

BLUM, GÜNTER, „Oikonomia und Theologia. Der Hintergrund einer konfessionellen Differenz zwischen östlichem und westlichem Christentum", *OstKSt* 1984/4, p. 281–294.

BONIS, K.G., „Gregorios Palamas, der letzte der grossen byzantinischen Theologen", *Theol* (A) 50/1979, p. 7–21.

BRIGHTMAN, ROBERT S., „Apophatic Theology and Divine Infinity of St. Gregory of Nyssa", *GOTR* 18/1973, p. 97–114.

DIMITRIEVIC, DIMITRIJE, „Bedenken gegen den Hesychasmus aus orthodoxer Sicht", *OstKSt* 4/1985, p. 325–330.

FLORENSKIJ, PAVEL, *Stolp i utverždenie istiny* (cf. Bibliografia cap. 1).

FLOROVSKY, GEORGES, „Patristic and Modern Theology", *Proces-verbaux du Premier Congres de Théologie Orthodoxe a Athenes*. 29 novembre – 6 décembre 1936: Publiés par les soins du Hamilcar Alivisatos, Atena, 1937, p. 238–242.

FRANK, S.L., *Das Unergründliche. Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie*. Nachdruck der Ausgabe Paris, 1939; München, 1971.

GALEY, JOHN, *Sinai und das Katharinen Kloster*. Einführung G.H. Forsyth, K. Weitzmann, Stuttgart–Zürich, ²1983.

HALLEUX, ANDRÉ DE, „Palamisme et Tradition", *Irén.* 48/1975, p. 479–493.

HOCHSTAFFL, J., *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München, 1976.

HUSSEY, EDMIND M., „The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas", *SVTQ* 18/1974, p. 22–43.

JEVTIC, ATANASIJE, „Razvoj Bogoslovlja kod Srba" [Dezvoltarea teologiei la sârbi], *Teološki Pogledi. Verskonaučny časopis* [Opinii teologice. Revistă de ştiinţa religiei], god. 14, br. 3–4/1982, p. 81–104.

KIPRIAN (KERN), archim., *Antropologija sv. Grigorija Palamy* [Antropologia Sfântului Grigorie Palama], Paris, 1950.

KRABE, M.-J., *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, Diss. Münster, 1976.

LANE, BELDEN C., „The Sinai Image in the Apophatic Tradition", *SVTQ* 1 (1995), p. 47–69.
LILIENFELD, FAIRY v., Art.: „Hesychasmus", *TRE* 15, p. 282–289.
LISON, JACQUES, „La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de la théologie orthodoxe", *Irén.* 67 (1/1994), p. 59–70.
LOSSKY, VLADIMIR, „Elements of Negative Theology in the Thought of St. Augustine", *SVTQ* 21/1977, p. 67–75.
ID., Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Übers. von Mirjam Prager OSB, Graz–Wien–Köln, 1961 = GLOK 1.
ID., WLADIMIR, *Schau Gottes*, Zürich, 1964 = BOTK 2.
MAYENDORFF, JOHN, „Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas", *SVSQ* 2/1954/2, p. 17–26.
ID., JEAN, *Introduction à l'étude du Grégoire Palamas*, Paris, 1959 = PatSor 3.
ID., A Study of Gregory Palamas, transl. by G. Lawrence, London, 1964.
ONASCH, KONRAD, *Ikonen*, Berlin, 1961.
PANOU, ST., „Apophatische Gotteserkenntnis", *NTSTh* 13/1971, p. 280–312.
PODSKALSKY, GERHARD, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, 1977 = Byzant. Archiv 15.
RAHNER, KARL, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte", *MySal* II, Kap. 5, p. 317–401.
RICHTER, GERHARD, „Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den göttlichen Energien", *OstKSt* 1982/4, p. 281–296.
ID., „Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas", P. Hauptmann (Hg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten*, Göttingen, 1982, p. 245–262.
ROMANIDIS, J.S., „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", *GOTR* 6/1960–61, p. 186–205; 9/1963–64, p. 225–270.
SCHÖNBORN, CHR. v., „Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes in der östlichen und weslichen Theologie", *FZPhTh* 27/1980, p. 247–267.
SCHULTZE, BERNHARD, *Das Gottesproblem in der Ostkirche*, Münster, 1967.
ID., „Grundfragen des theologischen Palamismus", *OstKSt* 24/1975, p. 105–135.
ID., „Hauptthemen der neueren russischen Theologie", în: W. NYSSEN, H.-J. SCHULZ, P. WIERTZ (Hrsg.), *Handbuch der Ostkirchekunde* (vezi Bibliografie introductivă), p. 321–392.
SOPKO, ANDREW J., „«Palamism before Palamas» and the Theology of Gregory of Cyprus", *SVTQ* 23/1979, p. 139–148.
TINNEFELD, FRANZ, Art.: „Barlaam von Calabrien", *TRE* 5, p. 212–215.
VASILIJ (KRIVOŠEIN), archiep., „Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Grigorija Palamy" [Învățătura ascetică și teologică a Sfântului Grigorie Palama], *Seminarium Kondakovianum* 8/1936, p. 99–155.
ID., „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas", *ECQ* 4/1938.
VASSILIEFF, A., „André Roublev et Grégoire Palamas", *Le Messager Orthodoxe* 68–69 (IV 1974, I 1975) p. 20–42.
VENIAMINOV, V., „On the Life on Theological Heritage of St. Gregory Palamas", *JMP* 2/1985, p. 73–76; 3, p. 70–76; 4, p. 72–76; 5, p. 78–80.
WENDEBOURG, DOROTHEA, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München, 1980 = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Evang. Theologie. Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 4.
WESSEL, KLAUS, „Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz", în: C. ANDRESEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1, Göttingen, 1982, p. 284–405.
WILLIAMS, R., „La voie négative et les fondements de la théologie (Une introduction a la pensée de V.N. Lossky)", *Contacts* 1979, p. 153–184.
YANNARAS, CHRISTOS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu apres les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger* traduit du grec par J. Touraille, Préface de Olivier Clément, Paris, 1971.
ID., „The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology", *SVTQ* 19/1975, p. 232–245.
ID., Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen, 1982 = *FSÖTh* 44.

3. „Veniţi popoare să ne închinăm Dumnezeirii Celei în Trei Ipostasuri" **Experienţa lui Dumnezeu ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt**

3.1. „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl..." *Monarhia Tatălui*

Atunci când ortodocşii se întreabă cu privire la cea mai importantă învăţătură a Bisericii Ortodoxe, ei nu vor vorbi de regulă mai întâi de iertarea păcatelor, ci despre învăţătura despre Sfânta Treime şi Divino-umanitatea lui Hristos. Revelaţia Sfintei Treimi este pentru Biserica Ortodoxă cea mai însemnată dintre tainele credinţei. Dumnezeu este iubire ca iubire infinită a Trei Ipostasuri unite într-o iubire desăvârşită. Mântuirea constă în aceea că Dumnezeu include în iubirea Sa creaţia şi, înainte de toate, umanitatea, iar această iubire ne-o comunică în Hristos prin Duhul Sfânt[1].

Biserica Ortodoxă accentuează însă mai puternic decât cea occidentală caracterul de sine stătător al Ipostasurilor, dar subliniază mai puţin decât cea occidentală distincţia în ce priveşte funcţia lor în Iconomia mântuirii. Acest lucru îl arată foarte frumos icoana Sfintei Treimi a Sfântului Andrei Rubliov[2] dată ca model tuturor zugravilor ruşi de Sinodul celor 100 de capitole (Stoglav)[3]. Ca şi prototipurile ei, icoana Sfân-

[1] KALLISTOS WARE, *Der Aufstieg zu Gott*, p. 41; VLADIMIR LOSSKY, *Bo. Tr.* 8, p. 38 şi *Die mystische Theologie*, p. 84.

[2] *Stoglav* 128: cap. 41, întrebarea 1; vezi fig. 3.

[3] Acest Sinod a fost convocat în 1551 în Moscova de ţarul Ioan IV. Hotărârea lui e alcătuită din 100 de capitole.

tului Andrei Rubliov se sprijină pe relatarea biblică cu privire la vizita celor trei bărbaţi (îngeri) la stejarul Mamvri (*Fc* 18)[4]. Încă înainte de Andrei Rubliov, cei trei îngeri erau ocazional detaşaţi din contextul istoriei relatată în *Fc* 18, în timp ce — spre deosebire de icoanele anterioare — Avraam şi Sara nu-şi mai găseau loc în reprezentare. Icoana celor trei bărbaţi, respectiv îngeri, era deja înălţată în metaistorie, scoasă din „istoria" vizitei celor trei la Avraam petrecute o singură dată, şi ridicată la o semnificaţie universal valabilă. Dincolo de aceasta, realizarea Sfântului Andrei Rubliov stă numai în aceea că el a interpretat teologic o tendinţă întâlnită obligatoriu până atunci numai în formatul rotund — pyxide şi engolpioane — transferând-o la icoanele de format dreptunghiular. El a dispus cele trei figuri într-un cerc exprimând prin aceasta, precum şi prin închinarea capului persoanelor, relaţiile intratrinitare: aşa-numita ordine (τάξις) ireversibilă a Ipostasurilor şi „iubirea Lor reciprocă, care se revarsă într-un acord veşnic, într-un dialog tăcut, în unitatea veşnică a sferelor de sus"[5].

Stabilirea unei corelaţii între figurile reprezentate în icoană şi Ipostasurile Sfintei Treimi este dificilă şi contestabilă[6]. Câtă vreme icoana, aşa cum au stat limpede lucrurile înainte de Andrei Rubliov, era numai o icoană a „tipului", respectiv a „umbrei", adică a „prefigurării" Treimii, respectiv a vizitei celor trei bărbaţi la stejarul Mamvri, stabilirea unei corelaţii între fiecare înger în parte şi un Ipostas al Treimii era de prisos. Începând însă cel mai târziu de la icoana Sfintei Treimi a lui Andrei Rubliov, imaginea celor trei îngeri devine o imagine a Treimii, tot aşa cum icoana lui Hristos e o imagine a lui Hristos. În această privinţă, problema corelării figurilor de pe icoană cu Ipostasurile Sfintei Treimi în icoana lui Rubliov şi în icoanele de mai târziu ale „Treimii vechi-testamentare" este îndreptăţită. Multe elemente pledează pentru a vedea în figura centrală întâiul Ipostas, întrucât, potrivit învăţăturii ortodoxe, Dumnezeu Tatăl e izvorul şi originea Sfintei Treimi[7]. După părerea mea, în fundalul icoanei Troiţei a lui Andrei Rubliov, stă însă o reprezentare veche, în care îngerul din

[4] Cf. *Troica/Trinity*.

[5] *Troica*, p. 54 (P. Florenski).

[6] Cf. şi RUDOLF M. MAINKA, „Zur Personendeutung".

[7] Vezi mai jos p. 46 *sq.* Interpretarea N.M. Tarabukins (*Troica*, p. 76). De asemenea A. VETELEV, „Bogolovsloe soderžanie".

mijloc era socotit drept Hristos însoţit de doi îngeri. Pentru interpretarea îngerului din mijloc drept Hristos pledează mai cu seamă culorile tipice ale hainei lui Hristos[8]. Urme limpezi ale acestei înţelegeri originare se găsesc încă în reprezentarea Treimii de către Feofan Grecul, dascălul lui Rubliov, din biserica Schimbării la Faţă din Novgorod în care îngerul din mijloc domină totul[9]. Poate de aceea în multe reprezentări numai îngerul din mijloc are o cruce în nimb, la care se adaugă uneori şi prescurtarea numelui lui Iisus[10].

Dacă pe icoana Sfântului Andrei Rubliov imaginea îngerului din mijloc reprezintă Ipostasul al doilea, atunci ordinea celor Trei Ipostasuri trebuie exprimată altfel. Andrei Rubliov a exprimat-o prin înclinarea capetelor. Ca şi îngerul din dreapta, caracterizat fără echivoc prin culoarea sa ca Duhul „de-viaţă-făcătorul", îngerul din mijloc se întoarce spre Tatăl ca spre întâiul Ipostas. Ambii îşi înclină capul spre el[11]. Poate că în lipsa de claritate a corelării figurilor cu Ipostasurile Treimii se oglindeşte o problemă a triadologiei ortodoxe, despre care s-a vorbit deja[12].

Icoana Sfântului Andrei Rubliov reprezintă unitatea Treimii ca unitate în iubire a Trei Ipostasuri. Tipic răsăriteană este aici accentuarea caracterului de sine stătător al Persoanelor. Dimpotrivă, în reprezentarea occidentală poate cea mai tipică a Treimii, cea a aşa-numitul „scaun al harului", nu se accentuează atât de mult caracterul personal, cât funcţia lor deosebită în opera mântuirii. Când Duhul Sfânt e reprezentat aici ca un porumbel, caracterul personal al Duhului Sfânt se retrage cu totul în spatele funcţiei Sale iconomice, dar în configuraţia strictă a teologiei icoanei reprezentarea Duhului Sfânt ca porumbel e permisă numai pe icoana Botezului lui

[8] LIVERIJ VORONOV, „Andrej Rublev", p. 90.

[9] Cf. *Troica*, fig. 25.

[10] Aşa este desemnat îngerul din mijloc în antologia amintită în fig. 2 (numai îngerul din mijloc are la sosire o aureolă în mozaicul Sfintei Treimi din Santa Maria Maggiore din Roma reprodus aici); în fig. 6 (numai îngerul din mijloc are în general un nimb — şi acesta cu cruce — pe marginea altarului bisericii Šio Mgvime/Georgia, 1012–1030); Cf. şi fig. 7, 8, 9, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 32, 37, 39, 40, 41, 43, 45, 51, 53. Sinodul celor 100 de capitole a interzis prescurtarea numelui lui Iisus şi crucea în nimbul la icoana Sfintei Treimi (*Stoglav*, 128: cap. 41, întreb. 1).

[11] L. VORONOV, „Andrej Rublev", p. 90.

[12] Vezi mai sus p. 84; cf. L. VORONOV, „Andrej Rublev", p. 89.

Hristos[13]. Duhul Sfânt nu este un porumbel, ci Se arată ca atare la Botezul lui Hristos, în schimb altă dată — la Cincizecime — Se arată, dimpotrivă, în chip de limbi de foc. În spatele viziunii occidentale a Treimii şi a reflectării ei în artă nu se ascunde neapărat „modalismul", dar acesta devine vizibil în reprezentarea interzisă în Răsărit, posibilă însă în Occident, a Treimii ca o persoană cu trei feţe[14].

Icoana Sfântului Andrei Rubliov mai arată şi faptul că mântuirea este integrarea creaţiei, înainte de toate a umanităţii, în iubirea Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt. Acest lucru este exprimat în legătura stabilită între Treime şi Euharistie[15]. Masa la care şed cei trei îngeri are forma unui altar, şi chiar un spaţiu scobit anume pentru moaşte. Iar vasul pe care-l binecuvântează îngerul din mijloc, şi la a cărui binecuvântare conlucră ceilalţi doi îngeri, este un disc euharistic având pe el un cap de viţel care, potrivit predicii de Paşti a Sfântului Ioan Hrisostom, Se junghie pentru toţi credincioşii (ca prefigurare — *typos* — a Euharistiei)[16].

Pentru creştinii ortodocşi, credinţa în Treime este „experiabilă" nu numai în icoanele autentice ale Troiţei, ci şi în „celebrarea" credinţei lor în rugăciune şi în cultul divin. Creştinul ortodox „practică" credinţa sa în Treime şi, în acelaşi timp, semnificaţia soteriologică a învăţăturii despre Treime în faptul că la însemnarea sa cu semnul crucii săvârşită „iarăşi şi iarăşi" uneşte trei degete ca simbol al Treimii însemnându-se astfel cu semnul mântuitor al crucii[17]. Divino-umanitatea lui Hristos este exprimată de celelalte două degete împreunate.

Învăţătura despre Treime este „experiabilă" pentru creştinul ortodox înainte de toate prin textele liturgice. Formula „Slavă Tatălui şi Fiului şi Duhului Sfânt" este repetată de nenumărate ori în cultul divin al Bisericilor Ortodoxe. Că ea

[13] LÉONID OUSPENSKY, „La théologie de l'icône", p. 358. Excepţii de la această regulă sunt desigur foarte numeroase. Acest lucru e valabil nu numai pentru icoana „Paternităţii" apărută în Balcani, care apare deja la Novgorod în secolul XIV: *Novgorod Icons*, p. 55.

[14] W. BRAUNFELS, Art.: „Dreifaltigkeit" VI, p. 561.

[15] Cf. A. VETELEV 8/70; L. VORONOV, „Andrej Rublev", p. 88.

[16] IOAN HRISOSTOM, *Sermo Catecheticus in S. Pascha*, *PG* 59, 721–724.

[17] În acest punct s-a ajuns la o schismă cu consecinţe grave în Biserica Ortodoxă Rusă, asupra căreia nu putem intra în detalii aici. Cf. însă PETER HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube*.

conţine o întreagă învăţătură despre Treime, arată limpede Sfântul Vasile cel Mare în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*[18]. Altfel decât în Occident şi în Bisericile vechi-orientale, în Biserica Ortodoxă e înţeleasă într-un sens trinitar şi cântarea întâlnită în aproape fiecare slujbă dumnezeiască: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi!"[19], care sugerează şi aspectul soteriologic al învăţăturii despre Treime. Aproape la începutul oricărei slujbe dumnezeieşti stă o invocare a Sfintei Treimi: „Preasfântă Treime, miluieşte-ne pe noi! Doamne curăţeşte-ne de păcatele noastre, Stăpâne iartă greşelile noastre, Sfinte cercetează şi vindecă slăbiciunile noastre, pentru Numele Tău!"[20]. Pe lângă aceasta canonul de la utrenie are întotdeauna şi câte un „Triadikon" la fiecare odă a lui, adică o strofă care dezvoltă în formă imnică învăţătura despre Sfânta Treime.

Ca mulţi alţi teologi ortodocşi, şi părintele Ioan din Kronştadt, harismatic venerat şi făcător-de-minuni, caracteriza dogma Sfintei Treimi drept „învăţătura de căpetenie în credinţa noastră". După el, ea este atât de hotărâtoare „că nu există în credinţa creştină nimic mai important şi mai înalt decât această învăţătură". „Fără mărturisirea Preasfintei Treimi nu există creştinism... nu există Biserică, care ne creşte pentru cer, nu există Taine cu care aceasta ne sfinţeşte, întăreşte şi călăuzeşte în pământul nemuririi; fără învăţătura despre Sfânta Treime, înfricoşata judecată, învierea morţilor şi răsplătirea fiecăruia după faptele sale în viaţa viitoare ar fi cuvinte goale pentru noi. Toate acestea sunt primite în chip necondiţionat şi necesar numai atunci când credem în Dumnezeu Tatăl, Care este Iubirea şi Adevărul veşnic, în Dumnezeu Fiul ca Mântuitor al oamenilor şi în Dumnezeu Duhul Sfânt ca Sfinţitorul şi Mângâietorul credincioşilor"[21].

Această evidenţiere în prim plan a dogmei Sfintei Treimi, a afirmaţiilor doctrinare despre Treimea imanentă [în Ea Însăşi], este, după părerea mea, pe lângă hristologie, punctul în care înţelegerea răsăritean-ortodoxă se deosebeşte cel mai adânc de cea occidentală. Se ştie că în problema purcederii

[18] VASILE CEL MARE, *Liber de Spiritu Sancto*, *PG* 32, 67–218.

[19] *Die Göttliche Liturgie*, p. 38.

[20] *Die Göttliche Liturgie*, p. 2.

[21] IOANN SERGIEV, *Polnoe Sobranie*, p. 2 *sq.*; cf. K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 200.

Duhului Sfânt „de la Tatăl" sau „de la Tatăl şi Fiul" (*ex patre filioque*) controversele dintre Răsărit şi Apus despre care va fi vorba mai încolo[22] nu s-au încheiat până astăzi. În acest loc trebuie indicat numai faptul, deja caracteristic, că problemele care privesc învăţătura despre Treime nu sunt la fel de importante în Occident, unde sunt considerate drept speculative şi nedecisive în ultimă instanţă. Potrivit înţelegerii răsăritene, dimpotrivă, învăţătura despre Treime şi hristologia — ultima incluzând şi consecinţa privitoare la învăţătura despre icoane — sunt învăţăturile cele mai importante — singurele dogme în sens strict ale Bisericii Ortodoxe.

În teologia ortodoxă de şcoală deosebirile dintre înţelegerea răsăriteană şi occidentală erau însă mai puţin adânci decât apar în teologia ortodoxă mai nouă. Învăţătura deosebitoare despre purcederea Duhului Sfânt conta în continuare drept punctul controversat cel mai dificil care separă Bisericile. Dar „Filioque" era tratat ca o problemă controversată în ultimă instanţă izolată, nu ca urmarea unei deosebiri încă şi mai ample privitoare la abordarea plecând de la Ipostasurile concrete „experiabile".

Astfel, Dogmatica mitropolitului Makari pleacă, exact aşa cum devenise tradiţional în Occident, de la unitatea lui Dumnezeu. Capitolul I al teologiei speciale, respectiv învăţătura despre Dumnezeu, se numeşte „Despre Dumnezeu Unul în fiinţă"[23]. Abia după învăţătura despre însuşirile (atributele) lui Dumnezeu din capitolul II, mitropolitul Makari tratează învăţătura „Despre Dumnezeu Întreit în Persoane"[24].

Pe un drum asemănător merge şi Dogmatica lui Christos Andrutsos. Aici învăţătura despre Treime este subordonată hristologiei până într-acolo, şi într-un mod neobişnuit astfel în Biserica Ortodoxă, încât e expusă sub titlul: „Premizele mântuirii în Hristos". După o scurtă privire generală, primul punct, respectiv paragraful 11 din structura de ansamblu a Dogmaticii, sună astfel: „Existenţa şi fiinţa lui Dumnezeu". Abia după paragrafele despre însuşirile lui Dumnezeu, vine paragraful 16: „Dumnezeu în Treime"[25].

[22] Vezi mai jos cap. 3.2.
[23] MAKARIJ I, p. 75 *sq.*
[24] MAKARIJ I, p. 156 *sq.*
[25] CH. ANDROUTSOS, p. 32–92.

Acestei structuri convenţionale îi urmează şi părintele Dumitru Stăniloae în Dogmatica sa, întrucât şi la el învăţătura despre fiinţa şi atributele lui Dumnezeu premerge învăţăturii despre Ipostasurile dumnezeieşti. Totuşi, spre deosebire de Andrutsos, când vorbeşte despre atributele lui Dumnezeu, părintele Stăniloae începe de fiecare dată cu fundamentarea lor în Treime. În afară de aceasta, înaintea învăţăturii despre Treime el inserează dezvoltări privitoare la Biserică ca spaţiu al experienţei. Înaintea învăţăturii despre atributele lui Dumnezeu în Dogmatica părintelui Stăniloae întâlnim şi un paragraf intitulat: „Fundamentul dogmelor: Sfânta Treime — comuniune a iubirii desăvârşite"[26].

În Dogmatica lui Nikolai Malinovski, care n-a reuşit să depăşească abordarea mitropolitului Makari, secţiunea „Despre fiinţa lui Dumnezeu" începe cu o referire la incognoscibilitatea fiinţei lui Dumnezeu în sensul teologiei apofatice[27]. Dar această referire e limitată însă de altele, potrivit cărora unele aspecte din fiinţa lui Dumnezeu sunt cognoscibile, şi anume cele care în forme finite oglindesc atributele infinite ale fiinţei lui Dumnezeu. „Pe baza acestor atribute îşi poate omul face o anumită noţiune despre Dumnezeu cu scopul de a-şi apropia înţelegerea sa de fiinţa incomprehensibilă a lui Dumnezeu"[28].

Această abordare care pleacă de la fiinţa lui Dumnezeu corespunde însă la fel de puţin atât înţelegerii Părinţilor Bisericii, hotărâtori pentru Biserica Ortodoxă, cât şi înţelegerii teologilor ortodocşi mai noi. Despre Sfântul Vasile cel Mare s-a putut spune, de exemplu: „În ce priveşte misterul treimic în general, pentru el Cele Trei Ipostasuri contează drept *kerygma* [propovăduire], iar unitatea lor «monarhia», dimpotrivă, drept *dogma* [învăţătură]"[29]. Pentru Sfântul Vasile afirmaţiile despre Ipostasuri ţin, aşadar, de propovăduirea oficială obligatorie a Bisericii, în vreme ce afirmaţiile despre unitatea Treimii ţin de opiniile teologice — pentru a reda ceea ce Sfântul Vasile înţelegea aici prin „dogmă", teologia ortodoxă actuală ar întrebuinţa poate cuvântul „teologumen".

[26] DUMITRU STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*.
[27] Cf. mai jos capitolul 2.
[28] NIKOLAJ MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, Bd. 1, p. 99.
[29] ADOLF MARTIN RITTER, „Dogma", p. 204.

Astfel, în înţelegerea Sfântului Vasile cel Mare Treimea ca obiect al propovăduirii era plasată înaintea unităţii înţelese ca speculaţie teologică.

Pe urmele teologiei marilor Capadocieni, accentuarea Treimii Persoanelor înaintea unităţii în fiinţă conduce teologia ortodoxă la o fundamentare personală a unităţii Treimii. Acest lucru corespunde abordării ortodoxe plecând de la experienţă şi experiabil. Dumnezeu Cel Întreit-Unul e experiat nu ca fiinţă, ci ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Astfel orientată spre experienţă şi experiabil, teologia ortodoxă fundamentează unitatea lui Dumnezeu nu în fiinţa (οὐσία) comună; unitatea se întemeiază în aşa-numita „monarhie" (μοναρχία) a Tatălui. „Monarhia" înseamnă însă aici mai puţin unitatea stăpânirii, *Arche* însemnând mai mult „origine" şi „principiu" decât „stăpânire". Această înţelegere stă deja la baza primelor propoziţii ale Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan — de altfel singurul pe care Biserica Ortodoxă îl foloseşte în cultul divin: „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul (*Pantokrator*)"[30]. Aceasta înseamnă: Dumnezeu Tatăl este Unul Dumnezeu. Dumnezeirea Fiului, care este „lumină din lumină", „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", se întemeiază pe faptul că El ca Fiu e născut din Tatăl şi astfel este „de-o-fiinţă (*homoousios*) cu Tatăl". Iar „Duhul Sfânt, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit" este Domn şi Dumnezeu, pentru că nu este o creatură, ci „purcede din Tatăl". Potrivit teologului rus Vladimir Lossky „monarhia Tatălui" este „relaţia ipostatică care generează atât Unimea, cât şi Treimea"[31]. La rândul Lor, Persoanele Treimii există prin aceea „că posedă natura dumnezeiască; procesia lor constă tocmai în faptul că Îşi primesc natura de la Tatăl"[32].

Gândind în chip răsăritean, am putea spune: Tatăl este Dumnezeu — iar Fiul şi Duhul Sfânt sunt Dumnezeu întrucât au aceeaşi fiinţă (*ousia*) primită de la Tatăl. Astfel, atât Biserica Ortodoxă, cât şi cea occidentală învaţă deopotrivă Treimea Persoanelor (Ipostasurilor) şi unitatea fiinţei. Dar *principiul* (obârşia) *unităţii* în Răsărit este Ipostasul Tatălui. Unitatea de fiinţă, *homoousia* cu Tatăl, este doar o consecinţă a „monarhiei" Sale. Biserica Ortodoxă s-a văzut nevoită să accepte astfel în permanenţă subordinaţianismul latent aici ca unul potrivit Scripturii. Faptul că, atunci când vorbeşte despre Dumnezeu, Sfânta Scriptură se gândeşte de regulă mai întâi numai la Dumnezeu Tatăl, uneori chiar deosebit de Fiul şi de Duhul, este mai presus de orice îndoială. Fiul este Dumnezeu ca Fiu al Tatălui şi Duhul ca Duh al Său. Dialectica unităţii şi egalităţii, pe de o parte, şi a subordonării, pe altă parte, e exprimată în cel de-al treilea articol al Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan unde se spune: „Duhul Sfânt... Care de la Tatăl purcede"; aici Duhul este până întratâta plasat în urma Tatălui încât nici *Filioque* nu mai poate schimba ceva, întrucât el înseamnă de fapt o plasare a Duhului în urma chiar şi a Fiului. Pe lângă aceasta însă, Simbolul de credinţă accentuează şi egalitatea de cinstire şi mărire a Duhului: „Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit". Vladimir Lossky citează din Sfântul Grigorie din Nazianz un text clasic pentru această alăturare a succesiunii, egalităţii, unde se spune: „Aş vrea să-L numesc pe Tatăl mai mare, pentru că din El Îşi au Cei asemenea Lui asemănarea şi fiinţa Lor. Căci aşa s-ar cuveni. Dar mă tem ca prin aceasta să nu fac obârşia mai prejos decât obârşia şi să nu o ofensez printr-o asemenea cinstire. Căci nu este o cinste pentru obârşie atunci când cele care sunt din ea îi sunt inferioare"[33].

Potrivit înţelegerii ortodoxe, unitatea Treimii e întemeiată în Persoana Tatălui[34]. În cuvintele lui Christos Yannaras, aceasta înseamnă „primatul persoanei faţă de fiinţă"[35]. În acelaşi timp, aceasta e în consens cu abordarea plecând de la concret şi experiabil, tipică pentru gândirea răsăriteană şi în alte probleme teologice. „În Răsărit Dumnezeu înseamnă întotdeauna ceva concret: Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi Iacob, Dumnezeul lui Iisus Hristos"[36], „Dumnezeul relaţiei personale... Dumnezeu Tatăl Domnului nostru Iisus Hris-

[30] Dumitru Stăniloae accentuează faptul că în noţiunea de *Pantokrator* aşa cum este ea înţeleasă în Răsărit aspectul de susţinere este mai puternic decât acela de stăpânire: D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică* I, p. 21; *Orthodoxe Dogmatik*, I p. 203.

[31] V. LOSSKY, *Die Mystische Theologie*, p. 80.

[32] V. LOSSKY, *Die Mystische Theologie*, p. 81.

[33] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *In sanctum Baptisma*, oratio XL, 43; *PG* 36, 419, cit.: V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 81 *sq.*

[34] JOHN D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 43 şi *passim*.

[35] CH. YANNARAS, *Person*, p. 29.

[36] CH. YANNARAS, *Person*, p. 31.

tos"[37]. În sensul celor spuse de Yannaras am putea completa spunând că pe Dumnezeu Îl întâlnim tot atât de concret în Ipostasul Fiului şi al Duhului Sfânt. Şi, totuşi, menţionarea explicită de către Yannaras doar a Tatălui este caracteristică pentru angajarea gândirii trinitare în monarhia Tatălui.

Această învăţătură a fost formulată în mod clasic de teologul şi filozoful religios rus, părintele Serghi Bulgakov:

> „Întreaga Treime îşi are unicul centru în Tatăl. El este Dumnezeirea care se revelează, care se revelează prin naşterea Fiului şi purcederea Duhului. În El începe ordinea Ipostasurilor (fireşte nu una temporală, ci ontologică); în El îşi au originea Ipostasurile Fiului şi Duhului Care-L revelează pe El. El Însuşi e doar revelat, nu revelează. În acest sens, Dumnezeu-Tatăl e numit adeseori simplu Dumnezeu, Dumnezeu într-un sens oarecum prioritar (*autotheos, protos Theos, Deus princeps*). Acest principiu al «monarhiei» unice în Dumnezeire trebuie socotit cu sfinţenie drept baza biblică şi patristică a învăţăturii despre Sfânta Treime... Monarhia sau unica obârşie face din toate relaţiile reciproce ale Ipostasurilor un unic act al Treimii, le leagă şi le întemeiază... Dar această poziţie deosebită a Tatălui ca prim Ipostas în Sfânta Treime... nu lezează egalitatea de cinstire şi egalitatea în dumnezeire a tuturor Ipostasurilor, ci stabileşte între ele doar o distincţie. Uneori Cuvântul lui Dumnezeu [Scriptura] exprimă această distincţie în cuvinte, care într-o oarecare măsură înseamnă o inegalitate şi dau prilej subordinaţianismului. Ca, de pildă, cuvintele Mântuitorului: «Tatăl Meu este mai mare decât Mine» (*In* 14, 28)...[38] Dar, cuvântul «mai mare» nu poate fi interpretat în sensul unei negări a egalităţii de cinstire, ci cu referire la revelaţia Lor reciprocă. Tatăl Se revelează în Fiul, nu invers. Numai despre Tatăl se poate spune că e «mai mare»; acest lucru nu poate fi spus nici despre Fiul, nici despre Duhul Sfânt, nici în relaţiile lor faţă de Tatăl, nici în relaţiile Lor reciproce"[39].

[37] CH. YANNARAS, *Person*, p. 47.

[38] În jurul acestor cuvinte s-a aprins în secolul XII în Bizanţ o dispută aprigă, care desigur a fost soluţionată altfel decât aici la Bulgakov. Cuvântul este raportat numai la firea omenească a lui Hristos: K. WESSEL, „Dogma", p. 344 *sq*.

De altfel, însuşi Vladimir Lossky, cel mai consecvent reprezentant al învăţăturii ortodoxe despre Dumnezeu în sensul Părinţilor răsăriteni, e de părere că abordarea teologiei occidentale care pleacă de la „fiinţa" şi unitatea lui Dumnezeu nu este în sine eretică. El îl citează pe Sfântul Grigorie din Nazianz, care accentuează îndreptăţirea ambelor aspecte: „Abia mă gândesc la Unime, şi sunt luminat de Treime; abia i-am deosebit pe Trei, şi sunt iarăşi atras de Unul. Când îmi reprezint pe unul din cei Trei îmi pare a fi totul; şi într-atât mi se umple de El ochiul, încât întregul îmi scapă. Nu pot înţelege măreţia Lui, astfel că nu mai acord nimic restului. Când le adun pe cele Trei în una şi aceeaşi cugetare, atunci văd doar *o singură* lumină şi nu pot să împart sau să măsor lumina unită"[40]. Acest mod de circumscriere e necesar pentru că adevărul Treimii e de necuprins cu mintea. Teologia ortodoxă este întotdeauna o teologie apofatică. Definiţiile nu epuizează niciodată taina. „Taina Treimii se deschide numai necunoaşterii"[41].

3.2. „... Care din Tatăl purcede..." *Disputa în jurul lui Filioque*

Chiar dacă Vladimir Lossky indică prin aceasta şi alte posibilităţi de înţelegere, pentru el, ca şi pentru alţi teologi ortodocşi, înţelegerea autentic ortodoxă a Treimii e indisolubil legată de abordarea care pleacă de la Ipostasurile concrete şi prin aceasta de „monarhia" Tatălui. Pentru cine leagă unitatea Treimii de unitatea de origine a celui de-al doilea şi al treilea Ipostas în Ipostasul dintâi, pentru acela, o dată cu introducerea unui al doilea principiu, a unui al doilea *arche*, Treimea îşi pierde baza. De aceea, în teologia ortodoxă, disputa în jurul lui *Filioque* priveşte posibilitatea de gândire a Treimii

[39] SERGIJ BULGAKOV, „Glavi o Troičnost" în *Trudîi Pravoslavnogo Instituta v Pariže* II, p. 69 *sq*.

[40] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *In sanctum baptisma*, oratio XL, 41; *PG* 36, 417; cit.: V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 60.

[41] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 65.

pur şi simplu şi, prin aceasta, şi constituie punerea sub semnul întrebării a celei mai importante învăţături a Bisericii Ortodoxe, o spargere a unităţii Treimii prin introducerea unui al doilea principiu. Pentru prezentarea problemei e însă indispensabilă o scurtă rememorare a istoriei lui *Filioque*[42].

În anul 381 Sinodul II Ecumenic a acceptat următorul text, prin care mărturisea divinitatea Duhului Sfânt: „Şi în Duhul Sfânt, Domnul de-viaţă-făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit". Sprijinindu-se ferm pe textul originar al Simbolului de credinţă mărturisit la Niceea şi Constantinopol, mai întâi Biserica veche iar mai apoi toate Bisericile răsăritene au învăţat purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl potrivit textului de la *In* 15, 26: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine". Începând cu cererea făcută de Heinrich II, la încoronarea sa ca împărat roman în 1014 la Roma, ca Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan să fie preluat în missa romană, el este rostit în Occident în forma lărgită: „Şi în Duhul Sfânt, Domnul de-viaţă-făcătorul, Care de la Tatăl *şi de la Fiul* purcede (ex patre *filioque*), Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit".

Fără discuţie, decisivă pentru dezvoltarea învăţăturii despre purcederea Duhului Sfânt *ex patre filioque* a fost contribuţia Fericitului Augustin. Potrivit învăţăturii lui Augustin, Tatăl şi Fiul suflă reciproc pe Duhul Sfânt. Prin aceasta, Duhul Sfânt este darul reciproc al Tatălui către Fiul şi al Fiului către Tatăl. El este darul Lor reciproc, legătura de iubire care leagă întreolaltă pe Tatăl şi Fiul[43]. Această viziune a influenţat de altfel cele mai multe din doxologiile finale ale rugăciunilor latine: „Prin Domnul nostru, Iisus Hristos, Fiul Tău, Care împreună cu Tine viază şi împărăţeşte în unitatea Duhului Sfânt Dumnezeu" („Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum, Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus"). Această concepţie nu are nici o acoperire

[42] Literatura cu privire la problema purcederii Duhului Sfânt *ex Patre*, respectiv *ex Patre Filioque*, a devenit între timp imensă. O foarte bună informare oferă mai ales diferitele contribuţii din: LUKAS VISCHER (Hrsg.), *Geist Gotts — Geist Christi*. Cu privire la problema istorică tot aici: DIETRICH RITSCHL, „Zur Geschichte", şi MARKOS A. ORPHANOS, „Der Ausgang".

[43] AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 17; *PL* 42, 1079–1082.

scripturistică. Ea a fost posibilă numai pentru că în explicitarea învăţăturii despre Duhul Sfânt Fericitul Augustin nu gândea intratrinitar. Mai degrabă el pleca de la faptul că Duhul Sfânt este un cadou, un dar. Pentru că e un dar făcut creaturii, Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca darul Lor reciproc[44]. Prin aceasta găsim pentru prima dată în teologia trinitară axioma, desigur neformulată încă, potrivit căreia între existenţa intratrinitară şi acţiunea în afară a Sfintei Treimi există nu numai *o relaţie* — pentru că o relaţie vede şi teologia răsăriteană — ci identitate.

Fireşte, Fericitul Augustin n-avea de gând să schimbe textul Simbolului de credinţă. Pe lângă aceasta, în gândirea sa teologică găsim linii total diferite. Pe lângă linia nouă, specific augustiniană, deja schiţată, el menţine şi vechea linie, potrivit căreia Tatăl trebuie gândit ca „principium Deitatis". Pentru a echilibra linia tradiţională cu cea nouă, proprie lui, Fericitul Augustin învaţă purcederea Duhului Sfânt „principaliter a Patre et a Filio". În această linie *nouă* existând pe lângă cealaltă era de părere că a găsit soluţia unei probleme dificile în teologia răsăriteană care nu poate spune în ce anume se deosebeşte naşterea Fiului Unul-născut de purcederea Duhului Sfânt. Fericitul Augustin spune: principala deosebire între naşterea Fiului şi purcederea Duhului Sfânt constă în aceea că numai Fiul are ca origine pe Tatăl, Duhul Sfânt având ca origine atât pe Tatăl, cât şi pe Fiul.

„Expressis verbis", *Filioque* apare pentru prima dată într-un document tipic occidental prin abordarea sa în aşa-zisul Simbol atanasian sau (după primele sale cuvinte) „Quicumque"[45], provenit probabil din şcoala lui Augustin din Spania. În § 25 care vorbeşte despre Duhul Sfânt acesta spune: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens". După ce multă vreme „Quicumque" a fost respins în Răsărit, începând din secolul XVII el apare în cărţile liturgice ale Bisericii Ortodoxe Ruse, iar din 1780 şi în Ceasloavele greceşti[46]. În recepţia lui „Quicumque" Biserica Ortodoxă a făcut şi ea ceea ce a reproşat Bisericii Occidentale cu privire la Simbolul niceo-constantinopolitan: a schimbat textul eliminând pe „et Filio".

[44] E. MÜHLENBERG, „Dogma und Lehre im Abendland", p. 430.

[45] Cf. R.J.H. COLLINS, Art.: „Athanasianisches Symbol", p. 332.

[46] J. QUASTEN, Art.: „Quicumque", p. 937 *sq.*

În simbolul de credință, *Filioque* a fost acceptat pentru prima dată numai de Biserica din Spania. După ce era învățat în fond deja de sinoadele spaniole anterioare, el a fost primit oficial în Crez de Conciliul III de la Toledo din 589, ca o afirmație cu țintă clar antiariană, Sinodul confirmând trecerea regelui vizigot Rekkared de la arianism la ortodoxie. În acest context, motivul pentru introducerea lui *Filioque* a fost cu totul naivă: trebuia spus ceva despre cel de-al doilea Ipostas al Sfintei Treimi care să exprime egalitatea Lui în rang cu întâiul Ipostas. Acest procedeu la drept vorbind inofensiv cuprindea însă un lucru absolut tipic pentru teologia occidentală. Problemele hristologiei se extindeau în pnevmatologie. Pentru a accentua mai puternic divinitatea lui Hristos era acceptată o diminuare a afirmațiilor despre Duhul Sfânt. În aceasta stă elementul simptomatic și, după părerea mea, pericolul procedeului aplicat în 589. Din Spania Simbolul de credință în redactarea lărgită cu *Filioque* a ajuns în Galia și e atestat aici de Conciliul de la Gentilly (787) și de așa-numitele *Libri Carolini*.

În evoluția ulterioară, introducerea lui *Filioque* în Simbolul de credință a fost aproape în permanență legată de introducerea Simbolului de credință în celebrarea missei, de unde lipsea până atunci, pentru că locul specific al Simbolului credinței este Botezul, în missă funcția Crezului deținând-o rugăciunea euharistică. În anul 589 în Spania s-a decretat recitarea în missă înainte de Tatăl nostru a Simbolului de credință lărgit cu *Filioque*[47]. Carol cel Mare a pus ca în capela sa să fie rostit îndată după Evanghelie — de asemenea cu *Filioque*, pe care apoi teologii de la curte l-au apărat într-un mod deosebit de vehement. Un Conciliu ținut în anul 809 la Aachen îl include în hotărârile sale. Când hotărârea sinodului a fost înaintată spre aprobare Papei Leon III, acesta, deși a încuviințat *Filioque* din punct de vedere material, n-a aprobat schimbarea textului Crezului. Pentru a scoate în evidență textul original în redactarea sa neschimbată, el a pus să fie expuse în bazilica Sfântul Petru din Roma două plăci de metal cu textul în limba greacă și latină al Simbolului niceo-constantinopolitan fără adaosul *Filioque*. Abia sub Heinrich II a încetat rezistența papei împotriva textului lărgit. La Paris

[47] În continuare vezi J.A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, p. 578 *sq*.

însă, *Filioque* avea să lipsească din Simbolul de credință până în anul 1240[48].

Biserica răsăriteană a luat relativ târziu poziție față de procedura Occidentului. Într-un mod încă destul de rezervat se referă la *Filioque* Sfântul Ioan Damaschin (cca 650–750) în faimoasa sa *Expunere exactă a credinței ortodoxe*. El fundamentează unitatea lui Dumnezeu pe unitatea de origine a Fiului și a Duhului Sfânt în Tatăl și scrie: „De aceea nu spunem că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt trei dumnezei, ci, mai degrabă, că Sfânta Treime este Un singur Dumnezeu, întrucât Fiul și Duhul se reduc la o singură obârșie; nu sunt nici compuși, nici contopiți în sensul contopirii lui Sabelie (căci așa cum am spus, ipostasurile Sfintei Treimi sunt unite, nu în sensul că se amestecă, ci în sensul că există unele în altele; iar întrepătrunderea[49] este fără amestecare nici confundare)"[50].

În prezentarea relației Fiului și a Duhului cu Tatăl urmează apoi respingerea cu totul nepolemică, dar fără echivoc, a lui *Filioque:* „Pe Fiul nu-L numim nici cauză, nici Tată, ci spunem că El este din Tatăl și este Fiu al Tatălui. Iar Duhul Sfânt spunem că este din Tatăl și Îl numim Duh al Tatălui. Nu spunem că Duhul este din Fiul, ci Îl numim Duh al Fiului... Despre Fiul nu spunem că este Fiu al Duhului și nici din Duhul"[51]. Ultima propoziție este importantă, pentru că ea combate temerea potrivit căreia printr-un simbol de credință fără *Filioque* s-ar micșora cinstirea Fiului. Cinstirea Duhului Sfânt nu este micșorată nici prin aceea că Fiul nu este nici al Duhului și nici din Duhul.

Mai hotărâtor însă este faptul că în spatele respingerii notabile a lui *Filioque* de către Sfântul Ioan Damaschin se ascunde o abordare teologică trinitară cu totul diferită. El vorbește de unitatea lui Dumnezeu pentru că Fiul și Duhul se referă la unul și același principiu, Tatăl. Într-un asemenea context teologic trinitar, un *Filioque* ar suprima Treimea.

O dispută reală între teologii franci și răsăriteni asupra problemei *Filioque* a apărut pentru prima oară în timpul lui Carol cel Mare. Disputa a izbucnit între monahii franci și cei

[48] J. GILL, art.: „Filioque", p. 126 *sq*.

[49] Ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν — întrepătrunderea una într-alta.

[50] IOAN DAMASCHINUL, *De fide Orthodoxa* I, 8; *PG* 94, 829.

[51] IOAN DAMASCHINUL, *De fide Orthodoxa* I, 8; *PG* 94, 832 *sq*.

răsăriteni în mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim, în care de altfel a fost monah şi Sfântul Ioan Damaschin. Însă disputa în jurul lui *Filioque* a devenit virulentă abia în secolul IX sub patriarhul Fotie al Constantinopolului. O controversă iscată în jurul unor probleme jurisdicţionale şi a defăimării riturilor răsăritene de către latini a oferit patriarhului Fotie prilejul unei vehemente polemici împotriva Bisericii latine, împotriva obiceiurilor şi învăţăturilor ei care se abăteau de la cele răsăritene. În lunga listă de reproşuri împotriva Occidentului, *Filioque* e caracterizat de Fotie ca o „încununare a răutăţilor", ca o „operă a diavolului" şi drept eretic[52]. Mai importante decât o astfel de polemică sunt ideile teologice trinitare exprimate cu acest prilej de Fotie: occidentalii introduc două principii în Treime dizolvând astfel „monarhia" în „diarhie" şi diteism. După care urmează un argument pe care teologia occidentală n-a fost în stare până azi să-l combată: Dacă Fiul e recunoscut ca Dumnezeu abia prin faptul că Duhul Sfânt purcede şi din El, cum stau atunci lucrurile cu Duhul Sfânt? De ce atunci Fiul, aşa cum Se naşte din Tatăl, nu S-ar naşte şi din Duhul? Dimpotrivă, prin *Filioque* Duhul e împins încă şi mai departe de natura Tatălui decât Fiul, şi prin aceasta dumnezeirea Sa e micşorată[53] în sensul ereziei lui Macedonie[54].

Nichita Stethatos (născut în jurul 1080) a precizat ideile lui Fotie într-un mod încă şi mai polemic: „Ei [latinii] răstoarnă întreaga credinţă creştină, întrucât nu zic că una este obârşia celor doi [Fiul şi Duhul], ci introduc nesăbuit diarhia [două obârşii] în Treime. Prin aceasta ajung fie la confuzia sabeliană[55], fie la sfâşierea ariană a Treimii. Şi-L fac şi pe Fiul Tată. Dacă e necesar ca Fiul să-L aducă la existenţă pe Duhul, pentru a fi de o fiinţă cu Tatăl, atunci, la rândul Său, şi Duhul ar trebui să aducă la existenţă ceva pentru a fi de aceeaşi fiinţă cu Tatăl şi cu Fiul"[56].

Disputa în jurul lui *Filioque* a contribuit la Marea Schismă din 1054. În încercarea de a respinge reproşul că învaţă două

[52] KLAUS WESSEL, „Dogma", p. 349.
[53] K. WESSEL, „Dogma", p. 350.
[54] „Pnevmatomah" din secolul IV. A contestat divinitatea Duhului Sfânt.
[55] Sabelie nu făcea distincţie între persoane, ci numai între „modurile" de acţiune ale unei unice persoane şi de aceea a fost numit modalist.
[56] Cit. după K. WESSEL, „Dogma", p. 357.

principii în Treime, Biserica Romano-Catolică a definit la Conciliile unioniste de la Lyon (1274) şi Florenţa (1438–1439): „că Duhul Sfânt purcede veşnic din Tatăl şi din Fiul nu ca din două principii, ci ca dintr-un singur principiu, nu prin două suflări ci printr-o singură suflare" (*quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit*)[57]. În viziunea teologiei ortodoxe însă, contopirea Tatălui şi Fiului într-un unic principiu aduce cu sine noi primejdii pentru învăţătura despre Treime: văzuţi ca *un* singur principiu, Tatăl şi Fiul nu mai sunt văzuţi în personalitatea Lor distinctă. Potrivit înţelegerii ortodoxe, în viziunea influenţată de hotărârile de la Lyon nu mai rămâne loc pentru personalitatea Duhului[58].

În controversa dintre teologia occidentală şi cea răsăriteană, *Filioque* a jucat în toate timpurile un rol important. Uneori — la teologii de şcoală, a căror abordare teologică nu se deosebeşte esenţial de cea a teologilor occidentali — combaterea pare mai degrabă convenţională, alteori mai principială. Judecata cea mai blândă asupra lui *Filioque* o întâlnim la poate cel mai important patristician al Bisericii Ortodoxe Ruse, Vasili Bolotov (1854–1900). Şi el a condamnat ca atare actul introducerii lui *Filioque*, dar, la capătul unei investigaţii foarte îngrijite şi ştiinţifice a izvoarelor patristice rezumată în 27 de teze, el vede în *Filioque* o opinie privată admisibilă[59]. Lui i s-a alăturat mai recent arhiprezbiterul Liveri Voronov, profesor la Academia duhovnicească din Leningrad, şi care se numără între cei mai importanţi dogmatişti ruşi ai timpului de faţă[60]. Pentru Bolotov cel mai important argument pentru judecarea blândă a lui *Filioque* era faptul că Fericitul Augustin, cinstit ca sfânt în Biserica Ortodoxă, a învăţat pe *Filioque*, fără ca el să fi fost condamnat vreodată pentru aceasta de către Biserica Ortodoxă.

În rest, *Filioque* a fost în repetate rânduri condamnat cu o deosebită asprime de teologia ortodoxă mai nouă, orientată spre teologia Părinţilor. Aleksei Stefanovici Homiakov era de

[57] *DS* 850; cf. *DS* 1300.
[58] D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, p. 283 *sq.*
[59] [V. BOLOTOV], „Thesen über das «Filioque»".
[60] LIVERIJ VORONOV, „Vopros «O Filiokve»".

părere că, întrucât prin *Filioque* Occidentul a introdus un nou articol de credinţă fără să întrebe Răsăritul, el „a declarat în mod implicit că în ochii săi întreg Răsăritul era o lume de sclavi în chestiuni de credinţă şi învăţătură"[61]. Părintele Pavel Florenski nu caracterizează în mod expres pe *Filioque* ca erezie, numindu-l însă într-un mod extrem de depreciativ „produsul naiv al unei pietăţi superflue şi al unei teologii nedeplin maturizate"[62]. Chiar dacă acest lucru nu poate fi valabil în ceea ce priveşte speculaţia trinitară a Fericitului Augustin, el este valabil desigur pentru actul introducerii lui *Filioque* în Simbolul credinţei de către conciliul III de la Toledo. O judecată mai principială a dat-o dimpotrivă Vladimir Lossky. El a văzut în *Filioque* „singura cauză dogmatică a separării dintre Răsărit şi Apus: toate celelalte deosebiri de opinii au fost doar consecinţa acesteia"[63]. Pentru el, *Filioque* era doar un simptom al unei disensiuni mult mai adânci între Răsărit şi Occident. Că se prea poate ca lucrurile să stea aşa atestă şi faptul că un alt punct mult controversat între Răsărit şi Occident priveşte tot învăţătura despre Duhul Sfânt: disputa în jurul momentului sfinţirii elementelor euharistice e legată îndeosebi de invocarea Duhului Sfânt peste darurile euharistice[64]. Însă cu siguranţă nici deosebirile doctrinare privitoare la prefacerea darurilor euharistice, nici alte deosebiri doctrinare, nici chiar — aşa cum socoteşte marele teolog sârb care a fost arhimandritul Iustin Popovici (1894–1979) — întreaga criză a civilizaţiei europene occidentale nu poate fi dedusă în chip constrângător din *Filioque*. Conexiunile — nu consecinţele necesare — care ar putea exista eventual între ele, teologii ortodocşi au încercat să le indice prezentând învăţătura despre „Duhul Sfânt Domnul de-viaţă-făcătorul"[65].

Bibliografie:

BOBRINSKOY, BORIS, „Le «Filioque» hier et aujourd'hui", *Contacts* 34/1982, p. 7–27.

BOBRINSKOY, BORIS, „Models of Trinitarian Revelation", *SVTQ* 2 (1995), p. 115–126.

[61] A. CHOMJAKOW, „Einige Worte", p. 158.

[62] G. FLORENSKIJ, *Stolp* p. 122, germană: *Der Pfeiler*, p. 68.

[63] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 73.

[64] Pentru aceasta vezi mai jos cap. 8.2.3.

[65] Vezi mai jos cap. 5.

BOLOTOV, V. V., *K voprosu o filioque*. S predisloviem prof. A. Brialliantova [Cu privire la problema filioque. Cu o prefaţă de Prof. Brilliantov], Sankt Peterburg, 1914.

BOLOTOV, VASILIJ, „Thesen über das «Filioque»". Von einem russischen Theologen, *RITh* 24/1898, p. 681-712.

BOROZDINOV, VLADIMIR, Икона „Пресвятая Троица" преподобного Андрея Рубпева, ЖМП 19660/6, p. 67; 1990/7, p. 71–74.

BRAUNFELS, W., Art. : „Dreifaltigkeit VI. Ikonographie", *LThK*² 3, p. 561 *sq.*

BRUNE, FRANÇOIS, „La Revelation de l'Amour. La Trinité", *Le Messager Orthodoxe* 86 (III–IV — 1980), p. 3–25.

BUNGE, GABRIEL, *Der Andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rublev*. Mit einem Geleitwort von S. S. Averintsev, Würzburg, 1994.

CASIMIR O. C. S. O., „«When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will be Subjected to Him (the Father) Who Subjects all Things to Him (the Son)» — A Treatise on First Corinthians 15, 28 by Saint Gregory of Nyssa", *GOTR* 28/1983, p. 1–25.

CHOMJAKOW, ALEKSEJ, „Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse", în *Östliches christentum. Dokumente*. Hg. von N. v. Bubnott u. H. Ehrenberg, *I. Politik*, München 1925, p. 139–199.

COLLINS, ROGER JOHN HOWARD, Art.: „Athanasianisches Symbol", *TRE* 4, p. 328–333.

DESEILLE, PLACIDE, „Saint Augustin et le «Filioque»", *Le Messager Orthodoxe* 85 (I–II — 1980), p. 33–49.

FERGUSON, EVERETT, „Got's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa", *GOTR* 18/1973, p. 59–78.

FLORENSKIJ, PAVEL, *Stolp i utverždenie istiny* (vezi Bibliografia cap. 1).

ID., Der Pfeiler (vezi Bibliografia cap. 1).

GILL, J., Art. : „Filioque", *LThK*² 4, p. 126 *sq.*

HAUPTMANN, PETER, *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jh.* Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart, Göttingen, 1963 = KO. M 4.

JUNGMANN, JOSEF ANDREAS, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. I, Wien, 1948.

LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystiche Theologie* (vezi Bibliografia cap. 1).

MAINKA, RUDOLF M., „Zur Personendeutung auf Rublevs Dreifaltigkeitsikone", *OstKSt* 11/1962, p. 3–13.

MARTIN, VINCENT, „Apects théologiques du «Filioque»", *Irén.* 62 (1989), p. 36–50.

MÜHLENBERG, EKKENHARD, „Dogma und Lehre im Abendland", în: C. ANDERSEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen 1982, p. 406–566.

Novgorod Icons 12th–15th century, Leningrad 1980.

ORPHANOS, MARKOS A., „Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griechischen Kirchenvätern", L. Vischer (vezi mai jos), p. 43–64.

OUSPENSKY, LÉONIDE, *La théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1980.

QUASTEN, J., Art.: „Quicumque", *LThK*² 8, p. 937 *sq.*

RITSCHL, DIETRICH, „Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen", L. Vischer (vezi mai jos), p. 25–42.

RITTER, ADOLF MARTIN, „Dogma und Lehre in der Alten Kirche", în: CARL ANDERSEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen 1982, p. 99–283.
SCHULTZE, BERNHARD, „Das Nizänoconstantinopolitatum und das Filioque", *OrChrP* 35/1969, p. 334–346.
SERGIEV, IOANN IL'IČ, *Polnoe Sobranie Sočinenij protoiereja Ioanna Il'iča Sergievo* [Colecţia completă a operelor Arhiprezb. Ioanna Il'ica Sergieva], Bd. 1, Kronštadt, 1890.
STAATS, REINHART, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996, mai ales p. 193–202.
Stoglav. Izdanie D.E. Kožančikova [Sinodul 100 de capitole. Ediţie de D.E. Kožančikova], St. Petersburg, 1863. Reimprimare: Letchwort Hertfordshire, 1971.
STYLIANOPOULOS, THEODORE, „The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error?", *GOTR* 31/1986, p. 255–288.
TORRE, MICHAEL D., „St John Damascene and St Thomas Aquinas on the Eternal Procession of the Holy Spirit", *SVTQ* 3 (1994), p. 303–327.
Troica Andreja Rubleva, Antologija — Trinity by Andrei Rublev. An Anthology, Moscova, 1981.
VETELEV, ALEKSANDR, „Bogoslovskoe soderžanie ikony „Svjataja Troica" prepodobnogo Andreja Rubleva" [Conţinutul teologic al icoanei Sfintei Treimi a Sfântului Andrei Rubliov], *ZMP* 1972/8, p. 63–75; 1972/10, p. 62–65.
VISCHER, LUKAS (Hrsg.), *Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt, 1981 = ÖR. B 39.
VORONOV, LIVERIJ, „Andrej Rublev — Velikij chudožnik Drevnej Rusi" [Andrei Rubliov — Marele artist al Rusiei Vechi], în: *BoTr* 14/1975, p. 77–94.
ID., Voronov, Liverij, „Vopros «O Filiokve» s točki zrenija russkich bogoslovov" [Problema-filioque din punctul de vedere al teologilor ruşi], în: *BoTr. Sbornik posvjaščennyj 175-letiju Leningradskoj Duchovnoj Akademii* [Volum dedicat aniversării 175 de ani a Academiei Duhovniceşti din Leningrad], Moscova, 1986, p. 157–185.
WENDEBOURG, DOROTHEA, „Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie", în: WENZ, GUNTHER (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg*. Mit einem bibliographischen Anhang, Göttingen 1988, p. 502–524.
WESSEL, KLAUS, „Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz" (vezi Bibliografia cap. 2).
YANNARAS, CHRISTOS, *Person und Eros* (vezi Bibliografia cap. 1).
ZANDER, LEV ALEKSANDROVIČ, *Bog i Mir (Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova)* [Dumnezeu şi lumea. Concepţia despre lume a părintelui Serghi Bulgakov], vol. II, Paris, 1948.
ZIZIOULAS, JOHN D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* with a foreword by John Meyendorff, Crestwood N.Y., 1985 = Contemporary Greek Theologians No. 4.

4. „... şi într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul Unul-născut"*
Hristologia

4.1. „... Unul fiind din Sfânta Treime..."**
Hristologia asimetrică

În hristologia tradiţională nu există nici o deosebire de învăţătură între Bisericile Ortodoxe care au acceptat Sinodul de la Chalcedon[1] şi Bisericile Occidentului. Întregul edificiu doctrinar hristologic al Bisericii Vechi a fost ridicat, mai cu seamă în Răsărit, nu fără participarea Occidentului. Iar acesta a devenit apoi în cele din urmă o moştenire teologică comună a Bisericilor din Răsărit şi Apus.

Nu conţinutul dogmatic esenţial acelaşi al hristologiei[2], ci valoarea hotărârilor hristologice ale Bisericii vechi este alta în Răsărit şi Răsărit, precum şi unele accente altfel puse în Răsărit şi în Apus. Atât valoarea, cât şi accentuările diferite atârnă şi aici de faptul că teologia ortodoxă porneşte de la ceea ce este experiabil şi reflectă experienţa.

În prezentarea învăţăturii despre Treime a fost deja vorba de semnul crucii — cel mai important gest de rugăciune în Biserica Ortodoxă. Creştinul ortodox „practică" şi „experiază"

---

* Simbolul niceo-constantinopolitan.

** Imn atribuit împăratului Iustinian I (527–565) în Dumnezeiasca Liturghie: *Die Göttliche Liturgie*, p. 30 *sq.*

[1] Pe lângă aceste Biserici, se autodesemnează ca „ortodoxe" şi aşa-numitele Biserici prechalcedoniene: siriană, coptă şi etiopiană; cu acestea stă în comuniune bisericească şi Biserica Apostolică Armeană.

[2] Acest lucru a făcut cu putinţă ca în continuare prezentarea noastră să se sprijine mai puternic pe lucrările occidentale de istoria dogmelor decât e cu putinţă acest lucru în alte capitole ale acestei introduceri în teologia ortodoxă.

credința în Sfânta Treime precum și raportarea soteriologică a învățăturii despre Treime în măsura în care în semnul crucii, săvârșit „iarăși și iarăși", unește trei degete în chip de simbol al Treimii și așa se însemnează cu semnul crucii; divino-umanitatea lui Hristos, natura Sa divină și umană, e exprimată de celelalte două degete unite ale mâinii drepte[3]. La ruși modul săvârșirii crucii cu simbolica sa e atât de important, încât concepții diferite privitoare săvârșirea lui corectă s-au numărat printre motivele cele mai importante în apariția schismei rascolului în secolul XVII[4]. Sinodul celor 100 de capitole (Stoglav) a stabilit în 1551 că semnul crucii trebuie făcut cu degetele arătător și mijlociu care reprezintă natura divină și umană a lui Hristos. În acest mod de săvârșire a semnului crucii, degetul mare mijlociu este îndoit spre degetul arătător, exprimându-se astfel coborârea naturii divine spre natura umană. Degetul inelar și degetele mici reprezintă Sfânta Treime. Reforma Patriarhului Nikon însă a asimilat practica rusă celei grecești pentru care, în semnul crucii, degetul gros, arătător și mijlociu reprezintă Treimea, iar degetul inelar și cel mic cele două naturi ale lui Hristos. Atât într-un mod, cât și în celălalt însă, semnul crucii în forma lui completă indică învățătura despre Sfânta Treime și hristologia drept cele mai importante dogme ale Bisericii Ortodoxe, repetându-le neîncetat celui ce se roagă.

Dar nu numai în săvârșirea rituală, ci și în textele liturgice creștinul ortodox „experimentează" în cultul divin hristologia drept învățătura ortodoxă care decide totul. Rugăciunile euharistice ale Bisericii Ortodoxe, mai cu seamă anaforaua Sfântului Vasile cel Mare, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan rostit la orice săvârșire a Dumnezeieștii Liturghii și la alte slujbe divine, dar și bogăția poeziei liturgice actualizează mereu pentru creștinul ortodox conținutul credinței hristologice. Mai cu seamă imnele numite „theotokii" (ale Născătoarei de Dumnezeu) cântă, în marea lor majoritate, Întruparea și încearcă să precizeze învățătura dogmatică despre Întruparea lui Dumnezeu în Hristos. Genul literar al poeziei liturgice nu împiedică preluarea unor formule dogmatice adeseori aprig controversate[5]. Faptul că în imnele liturgice întâlnim noțiuni cum sunt „ipostas", „ființă", „fire", „deo-ființime" nu dăunează nicidecum valorii lor poetice și este acceptat de credincioșii ortodocși ca un lucru de la sine înțeles. Toate acestea fac ca pentru creștinul ortodox hristologia să fie experiabilă și trăită zilnic.

Deplasările de accent ale hristologiei răsăritene față de cea din Occident sunt cunoscute, fără însă ca aceste deplasări să fie considerate de vreuna din cele două părți ca separând Bisericile. În cartea sa despre *Biserica Răsăriteană*, Friedrich Heiler vorbește despre un „monofizitism", ce-i drept nu dogmatic, dar prezent totuși subteran în teologia ortodoxă[6]. Desigur, despre un atare „monofizitism" al teologiei răsăritene se poate vorbi numai atunci când se recunoaște și tendința occidentală spre un nestorianism nu dogmatic, dar existent și el aici ca tendință. Din nou această trăsătură deosebită a teologiei ortodoxe e legată de orientarea ei spre experiența eclezială. În cultul divin Hristos este experiat de fiecare dată ca Înălțat și Cel ce vine. Desigur, chiar și Domnul înălțat și Cel Care va veni nu este numai Dumnezeu, ci și om adevărat. Dar prin umanitatea Lui, Slava Dumnezeirii strălucește într-un mod la fel de neacoperit ca la Schimbarea Față, pe cât, potrivit troparului și condacului praznicului Schimbării la Față[7], au putut-o cuprinde cei care L-au văzut. Însă din acest motiv în teologia, dar mai cu seamă în evlavia ortodoxă, divinitatea lui Hristos e mai puternic accentuată față de umanitatea Sa.

În același timp însă, în hristologie se repetă un fenomen care a putut fi observat deja în învățătura despre Sfânta Treime: gândirea teologică ortodoxă nu pornește de la naturile impersonale incognoscibile, ci de la persoana experiabilă, de la ipostas. Hristos este experiat nu ca natură divină și umană,

[3] La vechii credincioși ruși aspectul hristologic al semnului crucii e exprimat încă și mai clar. Semnul crucii se face cu degetul arătător și mijlociu ca simbol al celor două naturi. Nu Sfânta Treime, ci „Unul din Treime" a murit pentru noi pe cruce. În acest mod de săvârșire celelalte trei degete trimit la Sfânta Treime.

[4] Cf. P. HAUMPTMANN, *Altrussischer Glaube* (vezi Bibliografia cap. 3), p. 86 *sq.* și *passim*.

[5] Vezi mai jos p. 133, 146.

[6] FRIEDRICH HEILER, *Die Ostkirchen* p. 427.

[7] Deosebit de frumos este condacul: „În munte Te-ai schimbat la față, și pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut slava Ta, Hristoase Dumnezeule, pentru ca atunci când te vor vedea răstignit să cunoască patima Ta cea de bunăvoie și lumii să propovăduiască că Tu ești cu adevărat raza Tatălui" (*Menaion tou Augoustou* p. 75).

ci ca Persoana divină înomenită. În grelele confruntări cu monofizitismul[8], preluând şi unele preocupări esenţiale ale teologiei critice faţă de hotărârile de la Chalcedon, teologia bizantină a elaborat învăţătura despre „enipostazie" şi prin aceasta o „hristologie asimetrică", după expresia nimerită a părintelui Georges Florovsky[9] — asimetrică în sensul că natura umană a lui Hristos nu s-a concretizat, respectiv nu s-a personificat, într-un mod independent de Logos, pentru că în Hristos nu există două subiecte[10], întrucât Dumnezeu nu a asumat un om în Hristos, ci a devenit El Însuşi om.

Sinodul de la Chalcedon (451) n-a putut clarifica definitiv aceste probleme. O formulare din „Tomos"-ul papei Leon către acest Sinod a creat dificultăţi unei teologii orientate spre *Persoana* experiabilă, stârnind protestul partidei „monofizite". Aceasta s-a ridicat împotriva expresiei: „fiecare din cele două forme [= naturi] lucrează ceea ce-i este propriu în comuniune cu cealaltă"[11]. În această propoziţie *naturile* apar ca subiect în Hristos, nu persoana *una* constituită din două naturi. Atunci când este pusă în legătură cu „horos"-ul (de la Chalcedon) această propoziţie este atenuată, fiindcă „horos"-ul dorea în mod limpede să fie înţeles pornindu-se de la teologia Sfântului Chiril al Alexandriei[12]. Dacă însă nu este avut în vedere contextul general, ci, dimpotrivă, „horos"-ul este interpretat pornindu-se de la „tomos"-ul lui Leon — cum se făcea de obicei mai înainte —, atunci expresia potrivit căreia ceea ce este propriu fiecărei naturi „concurge într-o persoană şi un ipostas"[13] aminteşte de fapt de Nestorie, mai cu seamă atunci când, aşa cum s-a întâmplat în înţelegerea teologiei

[8] Denumirea de „monofizită" pentru teologia Bisericilor Vechi Orientale sau pentru teologi ca Sever al Antiohiei sau Philoxenos din Mabbug este eronată. Ea este folosită aici numai în sensul unei prescurtări comode, pentru că aşa au fost consideraţi ei de apărătorii Chalcedonului.

[9] CH. KÜNKEL, p. 115 *sq.*

[10] R. WILLIAMS, Art.: „Jesus Christus", II, p. 740.

[11] *ACO* II/2, 1, p. 14.

[12] Cf. ADOLF MARTIN RITTER, „Dogma", p. 265 *sq.* Această recunoaştere e de altfel şi baza consensului pe care teologi ortodocşi, care acceptă hotărârile de la Chalcedon, şi teologi (din Bisericile Vechi Orientale), care le resping (în terminologia tradiţională ca diofiziţi şi monofiziţi), l-au descoperit în mai multe conferinţe între anii 1964–1971. Documentaţia în: *GOTR* 1964–1965/2; 1968/2; 1971/1 şi 2. Consensul descoperit atunci a fost între timp adâncit şi confirmat oficial de Bisericile participante.

[13] *ACO* II/2, 2, p. 129.

vechi-orientale, noţiunea natură (*physis*) e mai aproape de noţiunea de ipostas (*hypostasis*) decât în teologia Părinţilor de la Chalcedon.

În dispute acute, Biserica Ortodoxă bizantină s-a apropiat în mare măsură de poziţia „monofizită", de fapt neochiriliană, preluându-i preocupările îndreptăţite. Astfel, ea accentuează mai puternic decât s-a făcut la Chalcedon unitatea Persoanei lui Hristos. Corectura care a urmat de aici se poate citi cu claritate în exemplul aşa-numitei dispute theopashite[14]. Atunci când monofiziţii cântau: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, *Care Te-ai răstignit pentru noi*, miluieşte-ne pe noi", adepţii Sinodului de la Chalcedon au protestat vehement împotriva lărgirii Trisaghion-ului[15] cu adaosul: „Care Te-ai răstignit pentru noi". Acest adaos vorbeşte de suferinţa lui Dumnezeu Cel nepătimitor[16]. Dar exact aceeaşi expresie a fost receptată de teologia bizantină atunci când a declarat drept ortodoxă formula călugărilor sciţi: „Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup". Contestată multă vreme, această formulă theopashită nu numai că a fost recunoscută ca ortodoxă de Sinodul V Ecumenic, dar a fost introdusă într-o cântare liturgică atribuită împăratului Iustinian I, cântată şi astăzi ca antifon 2 la fiecare săvârşire a Dumnezeieştii Liturghii:

> „Unule-născut Fiule şi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce eşti fără de moarte, şi ai primit pentru mântuirea noastră a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioară Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat şi răstignindu-Te, Hristoase Dumnezeule, cu moartea pe moarte ai călcat. Unul fiind din Sfânta Treime, împreună slăvit cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, mântuieşte-ne pe noi"[17].

Învăţătura despre „enipostazie" menţionată mai sus, apărută mai întâi la Ioan Grămăticul între 514 şi 518[18], încheie

[14] Expresia teopashit vine de la *Theos paschei*, „Dumnezeu pătimeşte".

[15] Cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 38.

[16] Cf. G. KRÜGER: *RE* 13, p. 386, p. 10 *sq.*

[17] Cit. după: *Die Göttliche Liturgie*, p. 30 *sq.*

[18] A.M. RITTER, p. 278.

dezvoltarea hristologiei Bisericii Ortodoxe chalcedoniene în direcţia receptării preocupărilor legitime ale adversarilor hotărârii dogmatice de la Chalcedon. Învăţătura despre „enipostazie" exista deja implicit în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan, unde se spune că Hristos este „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, de-o-fiinţă cu Tatăl" şi Care „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire" S-a pogorât din cer şi S-a făcut om etc. Deosebirile dintre învăţăturile celor două familii de Biserici Ortodoxe-Răsăritene se reduc la diferenţe terminologice, din moment ce nici în partida antichalcedoniană aripa monofizită extremă nu s-a putut impune.

Hotărârile hristologice ale Bisericii vechi nu şi-au pierdut din actualitate în teologia ortodoxă; într-o oarecare măsură însă condamnările poziţiei „monofizite" şi-au pierdut actualitatea, chiar dacă aceste condamnări se întâlnesc şi astăzi în cultul divin ortodox, ca de exemplu în „Duminica Ortodoxiei" din prima săptămână a Postului Mare[19] şi în Duminica Părinţilor de la Sinodul IV Ecumenic[20]. Încă la prima consultaţie teologică comună neoficială (dar care s-a efectuat totuşi din însărcinarea Bisericilor participante, şi în acest sens a fost deci oficială) care a avut loc între Bisericile Ortodoxe prechalcedoniene vechi-orientale desemnate tradiţional drept „monofizite" şi Bisericile Ortodoxe chalcedoniene, reprezentanţii ambelor familii de Biserici şi-au putut „recunoaşte reciproc credinţa una a Bisericii". „Cincisprezece secole de înstrăinare nu ne-au putut smulge de credinţa Părinţilor noştri... În ce priveşte esenţa dogmei hristologice ne găsim într-un consens deplin... Ambele părţi se găsesc fundamental în descendenţa învăţăturii hristologice a Bisericii celei una şi neîmpărţite, aşa cum a fost ea exprimată de Sfântul Chiril"[21].

Semnificativ este faptul, că declaraţia se referă la teologia Sfântului Chiril al Alexandriei. Acest lucru corespunde nu numai intenţiei hotărârilor Sinodului de la Chalcedon însuşi[22], ci mai cu seamă dezvoltării teologiei ortodoxe-bizantine de după Chalcedon. În hotărârile Sinodului V Ecumenic (553)

[19] *Triodion*, p. 155–166; cf. *Činovnik*, p. 71–79.
[20] *Triodion*, Atena, 1983, p. 114–127.
[21] *Unofficial Consultation*, p. 14.
[22] ANDRÉ DE HALLEUX, „La définition christologique a Chalcédoine", *RTL* 1976/7, p. 3–23, 155–170.

„minunile şi patimile au fost atribuite, altfel decât în „tomos"-ul lui Leon, Unuia şi aceluiaşi Dumnezeu Cuvântul întrupat şi înomenit"[23], prin aceasta accentuându-se fără nici un echivoc unitatea Persoanei divino-umane experiabile a lui Iisus Hristos. În ce priveşte considerarea figurii istorice a lui Iisus, aceste hotărâri aveau, ce-i drept, să creeze pe viitor unele probleme, dar ele se inserează fără nici o dificultate în contextul unei teologii orientate spre Persoana Una. Aceasta lucrează mântuirea noastră şi e nemijlocit experiabilă în cultul divin ca Una „Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din cer şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om"[24].

Bibliografie:

BOUTENEFF, PETER, „St Gregory Nazianzen and Two-Nature Christology", *SVTQ* 3 (1994), p. 255–270.
BRECK, JOHN, Fr, „Reflections on the «Problem» of Chalcedonian Christology", *SVTQ* (1989), p. 147–270.
ID., „The Troparion Monogenes. An Orthodox Symbol of Faith", *SVTQ* 26/1982, p. 203–228.
BÜHRING, GERNOT ŞI SIEGBERT UHLIG, „Antiochenisches und Justinianisches im Hymnus «Eingeborener Sohn»", *OS* 4 (1988), p. 297–307.
VAN BUNNEN, ALEXIS, „Actualité de la Christologie du P. Serge Bulgakov", *Le Messager Orthodoxe* 98 (I–II 1985), p. 13–44.
ERNI, RAYMUND, *Das Christusbild der Ostkirche*, Stuttgart, 1963.
HALLEUX, ANDRÉ DE, „La Définition Christologique a Chalcédoine", *RTL* 1976/7, p. 3–23, p. 155–170.
ID., „Nestorius. Histoire et Doctrine", *Irén* 64 (3/1991), p. 332–358.
HAVRILAK, GREGORY, FR, „Chalkedon and Orthodox Christology Today", *SVTQ* 2 (1989), p. 127–145.
KHODR, GEORGES, „L'humanité du Seigneur", *Contacts* 36/1984, p. 173–181.
KRÜGER, G., art.: „Monophysiten", *RE* 13, p. 372–401.
KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
RITTER, ADOLF MARTIN, „Dogma und Lehre in der Alten Kirche", în: CARL ANDERSEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegischichte* I, Göttingen, 1982, p. 99–283.
SPEIGL, JAKOB, „Formula Iustiniani. Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (Codex Iustinianus I 1, 5–8)", *OS* 2–3 (1995), p. 105–134.
STĂNILOAE, DUMITRU, „Christologie de S. Maxime le Confesseur", *Contacts* 40/1988, p. 112–120.
SUTTNER, ERNST CHR., „Der christologische Konsens mit den Nicht-Chalkedonensern", *OS* 41 (1992), p. 3–21.

[23] A.M. RITTER, „Dogma", p. 278.
[24] Simbolul niceo-constantinopolitan.

Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, August 11–15, 1964. Papers and Minutes. Edited by J.S. ROMANIDES, PAUL VERGHESE, N.A. NISSIOTIS: *GOTR* 10/1964–1965/2 (Vgl. a. *GOTR* 1968/2; 1971/1 şi 2).
WILLIAMS, ROWAN, art.: „Jesus Christus II. Alte Kirche," *TRE* 16, p. 726–745.
ZIZIOULAS, JEAN, „Christologie et existence. La dialectique crée-incrée et le dogme de Chalcédoine", *Contacts* 36/1984, p. 154–172.

4.2. „Cel nemărginit Se mărgineşte"* *Hristologia ca teologie a icoanei*

La cumpăna dintre secolele XIV şi XV întâlnim în Rusia un nou tip de icoană a lui Hristos: „Spas v silach" — „Mântuitorul în mijlocul puterilor îngereşti". Faimosul iconar care a fost Sfântul Andrei Rubliov a pictat de mai multe ori acest motiv, printre altele şi în icoana de format mic păstrată în Galeria Tretiakov din Moscova, reprodusă mai jos şi aici[25].

Unele trăsături ale acestei icoane se întâlnesc în toate icoanele lui Hristos: în nimbul care înconjoară capul lui Hristos e însemnată o cruce, fie numai cu linii stacojii delicate, fie într-un colorit deosebit de puternic, de culoare verzuie (cel mai adesea auriu)[26]. În crucea nimbului sunt înscrise — cu excepţia doar a câtorva icoane, predominant timpurii — literele greceşti O ΩN, „Cel ce este". Ele fac aluzie la revelaţia Numelui lui Dumnezeu către Moise, din *Iş* 3, 14. Biblia greacă, *Septuaginta*, traduce autorevelarea lui Dumnezeu *Ehieh asher ehieh* (în ebraică) (Eu sunt Cel ce sunt), cu Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Eu sunt Cel ce este). Inscripţia de pe nimb spune prin aceasta foarte limpede: cel reprezentat pe icoană este Dumnezeu Însuşi. Acest lucru e subliniat frecvent pe icoane ale lui Hristos aparţinând unui alt tip de inscripţie ὁ κύριος ὁ παντοκράτωρ (în limba slavă: *Gospod' Vsederžitel'*) „Domnul Atotţiitorul".

Disputele hriştologice care au zguduit Biserica Ortodoxă s-au încheiat abia o dată cu hotărârile Sinodului VII Ecume-

* Cf. *Triodion*, p. 144: Stihira a treia la vecernia mare din Duminica Ortodoxiei (cf. şi *Die Ostkirche betet* I, p. 283).

[25] Fig. 4. ANDREI RUBLIOV, 18 x 16, 1410–1415.

[26] Foarte puternic evidenţiat în fig. 5 şi icoane orientate spre stilul Novgorod.

nic, declanşat de disputele anterioare în jurul icoanelor, care a avut loc în anul 787 la Niceea. În disputele purtate în jurul icoanelor care au premers Sinodului, ambele părţi au argumentat hristologic.

Deşi disputele în jurul admisibilităţii icoanelor, mai ales a icoanelor lui Hristos, au fost atât de puternic încărcate dogmatic, dogmaticile ortodoxe de şcoală tradiţionale nu vorbesc nimic despre problema icoanelor şi cinstirea icoanelor. Ele trec astfel sub tăcere un fenomen care, în opinia lui Ernst Benz, e poate mai caracteristic pentru Biserica Ortodoxă decât oricare altul[27]. Cele mai importante dogmatici tradiţionale de şcoală nu cuprind nici un capitol, ba chiar nici un paragraf despre icoane. Dogmatica mitropolitului Makari[28] are un capitol — ce-i drept, într-un loc remarcabil — inclus în tratarea eshatologiei. Lipsa unei secţiuni despre icoane, respectiv nesiguranţa în ce priveşte inserarea unei atare secţiuni în dogmatică e un semn care indică şi el elocvent cât de mult s-a desprins Ortodoxia din manualele tradiţionale de experienţa eclezială şi cât de puternic influenţează acest lucru până astăzi.

În catehismele ortodoxe tradiţionale lucrurile arată nu mai puţin altfel. De icoane se aminteşte aici doar atunci când se tratează porunca a doua a decalogului[29]. Nici chiar catehismul mitropolitului Filaret (Drozdov), cel mai amănunţit în această privinţă, nu intră în problematica specifică cea mai importantă pentru teologia icoanei — în problemele hristologice.

Acest lucru poate avea o legătură şi cu hotărârile Sinodului VII Ecumenic însuşi[30]. În dezbaterile acestuia hristologia a jucat într-adevăr un mare rol. Înainte de definiţia specifică, „horos"-ul [definiţia] Sinodului menţionează însă numai fap-

[27] ERNST BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*. Într-un mod foarte nimerit Ernst Benz îşi începe prezentarea Bisericii Răsăritene cu un capitol despre „Icoana Ortodoxă". Pentru înţelegerea zugrăvirii icoanei, deosebit de important e: PAVEL FLORENSKIJ, *Ikonostas*, trad. germană: *Die Ikonostase*.

[28] MAKARIJ II, p. 570–584.

[29] Altfel decât Biserica Romano-Catolică şi luterană, Biserica Ortodoxă ca şi cea reformată a păstrat porunca a doua a decalogului cu interdicţia chipului cioplit şi a făcut din ea un prilej pentru unele dezvoltări privind cinstirea icoanelor.

[30] Strict istoric despre aceasta: V.V. BOLOTOV, *Lekcii*, p. 506–586; cf. şi NICOLAS V. LOSSKY, „The Significance of Second Nicaea".

tul că „reprezentarea în icoane pictate" se numără între tradiţiile pe care Biserica le-a păstrat curate şi fără prihană şi că icoanele au fost pictate „spre întărirea Întrupării celei adevărate iar nu întemeiate pe închipuire a lui Dumnezeu". După care „horos"-ul defineşte, fără o referire mai largă la teologia Întrupării, următoarele:

> „... hotărâm şi definim cu toată exactitatea şi purtarea de grijă ca, alături de şi asemenea tipului cinstitei şi de-viaţă-făcătoarei Cruci[31], să fie reînălţate în sfintele lui Dumnezeu biserici, pe sfintele vase şi veşminte, pe ziduri şi scânduri, în case şi pe drumuri[32], şi veneratele şi sfintele Icoane alcătuite din culori şi mozaic, ca şi din orice altă materie potrivită, şi anume: Icoana Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, a Preacuratei Stăpânei noastre, Sfânta Născătoare-de-Dumnezeu, a cinstiţilor Îngeri şi a tuturor Sfinţilor şi Cuvioşilor bărbaţi. Căci cu cât mai mult sunt văzuţi aceştia prin întipărirea lor iconică, cu atât şi cei ce privesc la ele şi sunt ridicaţi spre amintirea şi dorirea prototipurilor lor[33] le vor aduce sărutare şi închinare de cinstire, iar nu adoraţia adevărată[34], care potrivit credinţei noastre se cuvine numai Naturii dumnezeieşti (a Sfintei Treimi); şi în acelaşi fel ca tipului cinstitei şi de-viaţă-făcătoarei Cruci, Sfintelor Evanghelii şi celorlalte sfinte aşezăminte, întru cinstirea lor se vor face şi aducere de tămâie şi lumini, precum era obiceiul în mod evlavios la cei din vechime. Căci, «cinstirea icoanei urcă la prototip» şi cel ce se închină la icoană se închină la ipostasul celui zugrăvit în ea"[35].

Lucrul cel mai important în acest „horos" este distincţia între venerare şi adorare (προσκύνησις şi λατρεία. Adorarea (λατρεία) în Duh şi Adevăr (cf. *In* 4, 23 *sq.*) se cuvine numai lui Dumnezeu, icoana, dimpotrivă, nu trebuie *adorată*, ci numai *venerată*, această venerare (προσκύνησις) nefiind însă mărginită în ce priveşte formele ei exterioare; în orice caz, în ea este inclusă şi venerarea prin îngenunchere. Această venerare sau cinstire e acordată nu lemnului, grundului, cretei, culorii sau firnisului, ci ipostasului reprezentat; fiindcă aşa cum stabileşte definiţia, preluând o formulă a Sfântului Vasile cel Mare din tratatul său *Despre Duhul Sfânt*, cinstirea arătată icoanei trece la prototipul ei[36]. Această precizare a Sfântului Vasile cel Mare provine fără discuţie dintr-o gândire trecută prin şcoala lui Platon, dar ea corespunde experienţei general umane, îndeosebi celor care iubesc şi se mânie[37].

Uimitor însă este faptul că toate aceste lucruri au fost pomenite ocazional doar în apologetică, fără a juca vreme de secole vreun rol în gândirea teologică a Bisericii Ortodoxe. Biserica Ortodoxă venerează într-adevăr icoanele. Totuşi, o dată cu dizolvarea canonului tradiţional începând de la sfârşitul secolului XVII, icoana şi-a pierdut mult din semnificaţia teologică.

Noua reflecţie asupra teologiei icoanei, îndeosebi asupra fundamentării ei teologice, începe o dată cu redescoperirea vechii picturi a icoanelor. Această redescoperire a fost nu de mult captivant prezentată de specialistul rus în istoria artei, Gerald Ivanovici Vzdornov[38]. La această redescoperire au contribuit şi teologi, mai cu seamă specialistul în liturgică şi arheologie creştină din Sankt Peterburg, Nikolai Vasiliev Pokrovski (1848–1917)[39], şi într-o mai mică măsură, marele

[31] Venerarea crucii a fost necontestată şi la adversarii venerării icoanelor, iconoclaştii. De aceea aici este vorba de τύπος-ul crucii. Prin aceasta punctul de vedere iconoclast e prezentat ca inconsecvent.

[32] „Icoane" în sens teologic sunt deci nu numai tăbliţele de lemn, ci şi frescele şi mozaicurile. Aşa sunt văzute în mod tradiţional lucrurile în Biserica Ortodoxă. Altfel, dar fără temei: SERGIJ BULGAKOV, *Ikona i ikonopočitanie*, Paris, 1931, p. 159 *sq.* Pavel Florenskij evidenţiază coincidenţa până şi în chestiunile tehnice: PAVEL FLORENSKIJ, *Ikonostas*, p. 132; trad. germană: *Die Ikonostase*, p. 146 *sq.*

[33] Acest lucru aminteşte de afirmaţii cu privire la cunoaşterea lui Dumnezeu, după care o cunoaştere sporită a lui Dumnezeu e identică cu dorinţa sporită a cunoaşterii lui Dumnezeu. Vezi mai sus p. 81–82.

[34] Ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν... οὐ μὴ τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν.

[35] Mansi XIII, p. 37.

[36] VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto* XVIII, *PG* 32, 149C.

[37] Astfel după răsturnarea unui stăpânitor urât imaginea acestuia era nu numai îndepărtată, ci şi necinstită şi expusă disprețului. Aici nu cinstirea ci ocara trece la prototip. Întrucât persoana, iar nu lemnul sau piatra sau bronzul, era socotită vrednică de ocară.

[38] G.I. VZDORNOV, *Istorija*.

[39] G.I. VZDORNOV, *Istorija*, p. 255–264.

istoric al Bisericii Ruse Evgheni Evstigneevici Golubinski (1834–1912)[40]. La redescoperirea *teologiei* icoanei a contribuit şi teologia laică, aşa cum vom arăta când vom trata noua reflecţie ecleziologică[41]. Aici trebuie amintite mai ales cele *Trei schiţe despre icoana rusă* ale filozofului religios rus care a fost prinţul Evgheni Trubeţkoi (1863–1920)[42].

Pentru expunerea teologiei ortodoxe actuale şi a învăţăturii despre icoane a trecutului bizantin şi vechi rus, o importanţă deosebită au preotul şi filozoful religios Serghi Bulgakov[43], teologul ortodox rus de la Paris Vladimir Lossky, care a manifestat şi interes pentru teologia icoanei, şi, mai cu seamă, Leonid Uspensky (1902–1987)[44]. Viziunea lor are o însemnătate esenţială pentru expunerea ce urmează cu privire la controversele hristologice în jurul posibilităţii icoanei. Ei aruncă o punte peste dificultăţile hristologice legate de icoană în secolele VIII şi IX, şi apoi, mai târziu, în secolele XVI şi XVII în jurul icoanei lui Dumnezeu; aici însă aceste dispute vor fi prezentate numai în măsura în care au şi astăzi o semnificaţie pentru teologia ortodoxă contemporană orientată spre experienţa eclezială şi sunt receptate şi reflectate de ea.

Leonid Uspensky e cel ce s-a referit îndeosebi la argumentul hristologic, care va fi trecut în revistă aici plecând de la gândirea lui[45]: împotriva primelor atacuri acute împotriva cinstirii crescânde a icoanelor de la începutul disputelor iconoclaste, Sfântul Ioan Damaschinul (cca 650–750), cel mai important apărător al cinstirii icoanelor, a accentuat Întruparea lui Hristos. În celebrele sale trei tratate *Împotriva celor ce defaimă sfintele icoane*[46], precum şi în *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, el se referă la faptul că Dumnezeu Însuşi a poruncit icoane încă în Vechiul Testament — şarpele de aramă şi heruvimul de pe chivotul legii — amintind pe lângă

[40] Lui mai ales îi datorează teologia rusă o privire critică a începuturilor creştinismului în Rusia kieveană.

[41] Vezi mai jos cap. 7.

[42] EVGHENIJ TRUBECKOJ, *Tri očerka*.

[43] SERGIJ BULGAKOV, *Ikona i ikonopočitanie*.

[44] LEONID OUSPENSKY und WLADIMIR LOSSKY, *Der Sinn der Ikonen;* LÉONIDE OUSPENSKY, *Symbolik*; ID., *La Théologie de l'Icône*; cf. din şcoala lui Leonid Uspensky: NICHOLAS OZOLIN, „The Theology of the Icon", cu accent deosebit pe problematica hristologică.

[45] Cf. L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 89–132.

[46] B. KOTTER (Hrsg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*.

aceasta şi „tipurile" sau prefigurările şi icoanele mântuirii, pe care Dumnezeu Însuşi le-a schiţat în Vechiul Testament. Cea mai importantă fundamentare a cinstirii icoanelor este însă cea hristologică:

> „Dumnezeu însă, din pricina milostivirii milei Sale, S-a făcut om cu adevărat pentru mântuirea noastră[47], nu cum S-a arătat lui Avraam în chip de om şi nici aşa cum S-a arătat profeţilor. Nu, ci S-a făcut om în chip fiinţial şi real, a locuit pe pământ şi cu oamenii a petrecut, a făcut minuni, a suferit, a fost răstignit, a înviat şi S-a înălţat [la cer], şi toate acestea s-au întâmplat în chip real, fiind văzut de oameni"[48].

În disputa cu adversarii icoanelor care plecau de la *natură*, se evidenţiază din nou orientarea tradiţională a teologiei ortodoxe spre *persoana* experiabilă. Adversarii icoanelor erau de părere că Hristos nu poate fi reprezentat in icoană, deoarece printr-o reprezentare a lui Hristos s-ar cădea fie în erezia nestoriană fie în cea monofizită: altfel spus, în icoană este reprezentată sau numai natura umană, care atunci este separată nestorian de cea divină, sau este reprezentată natura divină, ceea ce este imposibil şi ar însemna, pe lângă aceasta, şi contopirea celor două naturi ale lui Hristos. Faţă de această orientare spre natură, cinstitorii icoanelor pleacă de la ipostasul experiabil concret. Persoana, iar nu natura este reprezentată în icoană[49]. Întrucât în Hristos „locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii" (*Col* 2, 9)[50], cel care vede pe Hristos vede pe Dumnezeu: „Cine Mă vede pe Mine, acela vede pe Tatăl" (*In* 14, 9) şi cine vede chipul lui Hristos vede chipul lui Dumnezeu.

Leonid Uspensky accentuează puternic importanţa *vederii* în Evanghelia lui Ioan şi, mai apoi, în gândirea teologică a Sfântului Ioan Damaschinul. Sfântul Ioan Damaschinul se referă foarte frecvent la cuvântul lui Hristos: „Fericiţi sunt ochii voştri că văd şi urechile voastre că aud. Adevărat grăiesc

[47] Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan.

[48] IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa* IV 16, *PG* 94, 1172.

[49] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 109.

[50] L. OUSPENSKY, *Symbolik*, p. 73.

vouă: mulţi prooroci şi drepţi au dorit să vadă ce vedeţi voi şi n-au văzut şi să audă ceea ce auziţi voi şi n-au auzit" (*Mt* 13, 16–17)[51]. „Acum omul vede — scrie Leonid Uspensky — cu ochii trupului realizarea" descoperirilor profeţilor: „pe Dumnezeu întrupat. Sfântul Evanghelist Ioan exprimă energic acest lucru în primele cuvinte din întâia sa epistolă: „Ceea ce era la început, ceea ce am auzit, ceea ce ochii noştri au văzut şi mâinile noastre au pipăit" (*1 In* 1, 1)[52].

Din cauza acestei puternice accentuări a *vederii*, pe care a făcut-o cu putinţă Întruparea lui Hristos, după Leonid Uspensky „icoana este proprie naturii creştinismului însuşi; fiindcă acesta este nu numai revelaţia *Cuvântului* lui Dumnezeu, ci şi a *Chipului* lui Dumnezeu manifestat prin Dumnezeul-om[53]. Biserica învaţă că icoana se întemeiază pe Întruparea celei de-a Doua Persoane a Sfintei Treimi. Aceasta nu este o ruptură, cu atât mai puţin o contradicţie faţă de Vechiul Testament [...] ci, dimpotrivă împlinirea sa directă. Fiindcă existenţa icoanei în Noul Testament e implicată în interdicţia sa în cel Vechi. Deşi lucrul ar putea părea ciudat, pentru Biserică icoana sfântă se deduce tocmai din *absenţa* icoanei[54] în Vechiul Testament. Este consecinţa şi rezultatul acestuia. Strămoşul icoanei creştine nu este idolul păgân, cum se spune uneori, ci tocmai lipsa unei icoane concrete şi directe înainte de Întrupare"[55].

În istoria teologiei icoanei poate fi observată o dezvoltare mai întâi dinspre simbol spre icoana propriu-zisă şi, ulterior, din motivele unei folosiri didactice a imaginilor, înapoi spre simbol. Cele mai vechi reprezentări iconice în Biserică sunt „simboluri" şi „tipuri". „Bunul Păstor" întâlnit în picturile din catacombe e, de exemplu, o referire la Hristos, adevăratul Bun Păstor, iar nu o imagine-portret a lui Hristos în sens propriu. La aceasta se adaugă şi faptul că la început a existat o reţinere în a reprezenta temele centrale ale istoriei nou-testamentare a mântuirii, întâlnindu-se dimpotrivă bogate re-

[51] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 23; IOAN DAMASCHINUL, *Tratatul* II, cap. 20 (B. Kotter, p. 119); *Tratatul* III, cap. 12 (B. Kotter, p. 123).

[52] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 24.

[53] Subliniere K.Ch. Felmy.

[54] Subliniere L. Uspensky.

[55] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 17.

prezentări biblice ale „tipurilor" vechi-testamentare ale acestor teme: Iona cu chitul, corabia lui Noe, ieşirea din Egipt[56].

Procesul care a dus la preferarea treptată a icoanei propriu-zise faţă de „typos" şi „symbol" nu poate fi schiţat aici. O piatră de hotar în această evoluţie este însă canonul 82 al Sinodului Trulan din 692, la care trimite pe drept cuvânt Leonid Uspensky[57]:

> „În unele desene de pe cinstitele icoane, mielul este zugrăvit arătat cu degetul de către Înainte-mergătorul, fiind socotit astfel ca un chip al harului, în locul adevăratului Miel Hristos Dumnezeul nostru, prevestit nouă prin lege[58]. Însă primind noi tipurile şi umbrele vechi ca simboluri şi prototipuri ale adevărului, care au fost predate Bisericii, dăm, cu toate acestea, întâietatea harului şi adevărului[59], socotindu-le că sunt plinirea legii. Aşadar, pentru ca ceea ce s-a săvârşit să se arate şi prin zugrăveli în faţa tuturor, hotărâm ca mielul, Hristos Dumnezeul nostru, Cel ce a ridicat păcatul lumii[60], să se înfăţişeze de acum înainte pe icoane în chipul omului în locul mielului vechi. Din aceasta vom înţelege înălţimea umilinţei Cuvântului lui Dumnezeu şi vom fi îndrumaţi spre amintirea petrecerii Lui în trup, a patimilor şi a morţii Sale mântuitoare, precum şi spre izbăvirea lumii, împlinită prin aceasta"[61].

Acest text arată limpede că, pentru Părinţii întruniţi la Sinodul Trulan, chipul „istoric" al Celui Întrupat desfiinţează simbolul. În această viziune, simbolul — corect înţeles — ţine de Vechiul Testament depăşit, în care Dumnezeu a preînchipuit în simboluri şi tipuri profetice istoria neo-testamentară a mântuirii. În mod consecvent, tot aşa a fost desfiinţată şi

[56] Cf. RAINER SÖRRIES, „Kannte die antik-heidnische Kunst biblische Themen?".

[57] L. OUSPENSKIJ, *Théologie*, p. 72–78.

[58] Se înţelege Vechiul Testament.

[59] *In* 1, 17.

[60] *In* 1, 29.

[61] FRIEDERICH LANCHERT, *Die Kanones*, p. 132 [trad. rom. în PR. C. DRON, *Canoanele. Text şi interpretare*, vol. II „Sinoadele Ecumenice", Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1935, p. 351].

reprezentarea mielului din *Is* 53 de către Hristos, Mielul lui Dumnezeu făcut om. Ioan Botezătorul îl arată cu degetul, atunci când strigă: „Iată Mielul lui Dumnezeu". Întruparea a împlinit şi desfiinţat tipurile profetice.

După Uspensky, această gândire determinată în întregime de Întrupare dă seama de faptul că pentru creştinism adevărul este o *persoană* reprezentată în icoană, nu „ceva" anume[62]. Pentru a exprima aceasta, Biserica din Bizanţ a trebuit să rupă cu o tradiţie veche de secole, în care Biserica dăduse întâietate simbolurilor şi semnelor faţă de chipul „istoric". Biserica Ortodoxă este astăzi numai prin puţini reprezentanţi ai ei conştientă de profunzimea acestei incizii[63]. Altfel stăteau însă lucrurile în canonul 82 al Sinodului Trulan însuşi. El renunţă la orice formulă de condamnare şi chiar la orice critică faţă de imaginile simbolice anterioare. Spre deosebire de reprezentarea crucii aşezată pe podea — canonul 73[64] — ele pot fi menţinute. „De acum înainte" trebuie reprezentat în locul mielului Hristos Însuşi, Care a împlinit făgăduinţele adevăratului miel al lui Dumnezeu. O dată cu Întruparea lui Hristos tipurile profetice au fost depăşite.

Leonid Uspensky a văzut în teologia Întrupării fundamentul teologiei icoanei, dar a accentuat că există o mare deosebire între o icoană şi un tablou realist: „Icoana nu reprezintă trupul trecător menit descompunerii, ci trupul veacului viitor transfigurat, luminat de har. Cu mijloace materiale vizibile ea comunică ochilor trupeşti frumuseţea şi slava dumnezeiască"[65]. De aceea, icoana este altceva decât un portret. Oricine vede o icoană poate confirma acest lucru.

Părintele Serghi Bulgakov împărtăşeşte această viziune[66]. Altfel însă decât Uspensky, el nu o vede dată deja în argumentele apărătorilor teologiei icoanei din secolele VII–IX[67]; mai mult, aceştia ar fi lăsat dimpotrivă deschise probleme importante ale teologiei icoanei: „Trebuie recunoscut faptul

[62] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 75.

[63] Fără a pune în discuţie justeţea hotărârilor din secolele VII–IX în disputele iconoclaste, pledez aici pentru o *înţelegere* istorică tocmai faţă de acei tradiţionalişti care nu erau în stare să renunţe la tradiţia fără icoane.

[64] Crucea este necinstită atunci când este călcată în picioare.

[65] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 144.

[66] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 69.

[67] Dimpotrivă L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 152.

că la apărătorii cinstirii icoanelor găsim *numai* o înţelegere *naturalistă*[68] a artei, prin care calea spre înţelegerea fiinţei icoanei şi, prin urmare, şi spre apărarea ei planificată e deja în prealabil blocată. Acest lucru trebuie spus îndeosebi despre Sfântul Teodor Studitul[69]. El demonstrează reprezentabilitatea lui Hristos prin faptul că trupul Său consta din anumite membre omeneşti, care pot fi reprezentate, ca şi cum într-o icoană ar fi vorba de un atlas anatomic. În ce priveşte înţelegerea icoanei, el trece chiar dincolo de naturalism, atunci când îi întreabă pe iconoclaşti: «Care este la voi temeiul fizic şi cauza pentru o atare imposibilitate de reprezentare? N-a luat oare Hristos forma noastră? Nu constă trupul Său din oase?»[70] etc. Dacă urmărim logica naturalistă în genul Sfântului Teodor Studitul, ar trebui să tragem concluzia că, dacă ar fi existat odinioară o fotografie, aceasta ar fi fost cea mai bună icoană a lui Hristos, că ea ar fi fost dată deja înainte". De aceea, părintele Bulgakov accentuează că — dacă se admite autenticitatea sa — giulgiul de la Torino ar fi pur şi simplu o imprimare naturalistă a feţei lui Hristos, „o mare relicvă", însă nu o icoană[71]. Dacă însă icoana este în permanenţă revelarea Celui Ascuns, „hieroglifa prototipului său ideal", dacă ea redă nu numai realitatea, ci şi ceea ce e ascuns *în spatele* realităţii[72], acest fapt trece dincolo de hotărârile Sinodului VII Ecumenic, şi la baza lui stau decizii neexprimate, care au nevoie de reflecţie.

Lucrul e valabil dealtfel şi pentru renunţarea la plastică. Opinia că Sinodul VII Ecumenic a interzis icoana tridimensională e general răspândită. Ceea ce nu e adevărat. Sinodul din 787 n-a emis nici o astfel de interdicţie. Prin urmare, în bisericile ortodoxe pot fi găsite şi lucrări plastice, ca, de exemplu, în marea catedrală Isaak din Sankt Peterburg sau în marea biserică Hristos-Mântuitorul din Moscova distrusă sub Stalin. În ciuda acestor excepţii, de-a lungul veacurilor Biserica Ortodoxă a exercitat o izbitoare reţinere faţă de plastica totală, respectiv faţă de statui. Şi aici există decizii care nu

[68] Sublinierea lui S. Bulgakov.

[69] TEODOR STUDITUL, cca 759–826, pe lângă Sfântul Ioan Damaschinul cel mai important apărător al cinstirii icoanelor.

[70] TEODOR STUDITUL, *Tvorenija* 11, p. 376; BULGAKOV, *Ikona*, p. 68 *sq.*

[71] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 69, nota 1.

[72] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 70 *sq.*

şi-au găsit o fixare în scris în canoanele Sinodului VII Ecumenic[73].

În Biserica Ortodoxă icoana a apărut într-un mediu care cunoştea cea mai mare rezervă faţă de „fanteziile" sau închipuirile indivizilor. Monahul era obligat să se păzească de „phantasmata". Acest lucru a pătruns până şi în tradiţia liturgică a Occidentului, unde în imnul de la „completa" (pavecerniţă) există cererea de ferire de „phantasmata" de noapte. Tot aşa şi pictorul de icoane nu trebuie să picteze după fanteziile sale, ci după tradiţia autentică. Iar, după credinţa ortodoxă, această tradiţie se întemeiază pe chipul istoric al lui Hristos. Această convingere şi-a găsit expresia în tradiţia privitoare la regele Avgar din Edessa şi la „Mandylion"[74]. Potrivit acesteia, regele Avgar al Edessei L-a rugat pe Hristos să-i de o icoană. Hristos Şi-a întipărit atunci Faţa Sa pe o pânză (Mandylion), pe care trăsăturile Sale au rămas fixate în chip minunat într-o „icoană nefăcută-de-mână-omenească", Biserica Ortodoxă posedă aşadar chipul autentic al lui Hristos[75]. Există mulţi ortodocşi care, asemenea lui Leonid Uspensky, iau drept adevăr istoric cele povestite în legenda lui Avgar. S-ar putea spune că şi teologia ortodoxă critică ţine cu tărie la faptul că însuşi chipul transmis al lui Hristos este autentic şi nu poate fi schimbat în mod arbitrar. Fără autenticitate, chipul este un simplu semn care poate fi schimbat în mod arbitrar, o simplă imagine pentru meditaţie, nu însă o „icoană".

Dacă legenda lui Avgar trimite la chipul istoric, atunci icoana „Spas v silach" (Mântuitorul între puterile îngereşti) cuprinde trăsături care transcend încă şi mai fără echivoc istoria decât nimbul în formă de cruce cu inscripţia *ho On* (Cel ce este) de pe Mandylion. Pe această icoană Hristos e reprezentat drept Cel ce vine, plecându-se limpede de la viziunile lui Dumnezeu din *Iz* 1 şi *Ap* 4, 2–8[76]. El este îmbrăcat într-o haină cu dungi aurii, întâlnită mai cu seamă pe icoanele Schimbării la Faţă şi ale Învierii ca aluzie la slava Sa

[73] Cf. S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 114, nota 1: pe baza hotărârii din 787 sculpturile ar fi în principiu permise. Ele sunt însă ireconciliabile cu principiile de bază ale icoanei.

[74] Vezi fig. 5.

[75] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 30 *sq.*

[76] Cf. şi *Is* 6, 1.

dumnezeiască[77]. Îl înconjoară un romb roşu „ca şi cum ar arde nişte cărbuni aprinşi" (*Iz* 1, 13). Rombul roşu este înscris într-o elipsă albastră (cf. *Iz* 1, 16), iar aceasta la rândul ei este intersectată de jur-împrejur de un patrulater iarăşi roşu, care împreună cu primul patrulater roşu formează o stea în opt colţuri. Această stea cu opt raze trimite la cea de-a opta zi a creaţiei, adică spre noua creaţie eshatologică a cosmosului[78]. În colţurile patrulaterului exterior sunt reprezentate cele patru „figuri" din *Iz* 1, 5 *sq.* şi *Ap* 4, 6 *sq.* cu numele evangheliştilor inscripţionate pe ele. Tronul însă se înalţă ca o umbră în roşul incandescent al stelei şi în albastrul aurei de lumină. Sub formă schematică, în figurile geometrice pot fi cunoscute şi puterile îngereşti, heruvimii şi serafimii. Forma lor patrulateră trimite spre timp, iar forma circulară trimite spre veşnicie. O aluzie deosebit de limpede la viziunea lui Iezechiel sunt roţile de sub tron, ale căror obezi sunt „pline de ochi de jur-împrejur la toate cele patru roţi" (*Iz* 1, 18).

Icoana „Mântuitorului între puterile îngereşti" este o imagine eshatologică. Ea Îl arată într-un mod încă şi mai expresiv decât orice altă icoană pe Hristos ca Cel ce vine[79]. În locul ei liturgic situat în centrul cinului Deisis al iconostasului, ea exprimă ceea ce Dumnezeiasca Liturghie, în care îşi are locul, vrea să fie: o teofanie[80]. În cultul divin credinciosul ortodox experiază faptul că Hristos vine la propovăduirea eshatologică (Vohodul mic al Liturghiei) şi „ca să se junghie şi să se dea mâncare credincioşilor" (Vohodul mare)[81].

O anumită problematică pentru înţelegerea icoanelor constă în faptul că această icoană — de altfel ca şi icoana Sfintei Treimi a lui Andrei Rubliov — poate fi doar condiţionat întemeiată pe Întrupare. Faţa lui Hristos din icoana „Mântuitorului între puterile îngereşti" este într-adevăr cea a Celui ce S-a făcut om. Restul trăsăturilor icoanei provin însă, dimpotrivă,

[77] L. OUSPENSKY, „Symbolik", p. 82.

[78] L. OUSPENSKY, „Symbolik", p. 78.

[79] Potrivit părintelui Ambrosius Backhaus orice icoană a lui Hristos este o icoană a „venirii". Icoana lui Hristos cu Maica Domnului, icoana Maicii Domnului trimit spre întâia venire a lui Hristos, spre venirea Sa în trup. Icoana Pantocratorului Îl arată pe Hristos, dimpotrivă, drept Cel care iarăşi va veni.

[80] Vezi mai jos p. 260 *sq.*

[81] Imn liturgic la vohodul mare al Liturghiei din Sâmbăta Mare. Pentru aceasta vezi cap. 8.2.

din Vechiul Testament. O dată cu sporirea trăsăturilor vechitestamentare, aspectul Întrupării se întunecă şi el progresiv. Acest lucru a devenit punctul de plecare al disputelor amintite în jurul diacului Viskovati, încheiate în 1553–1554 cu victoria icoanelor „simbolice", adică a icoanelor care nu se întemeiază pe principiul Întrupării[82]. În timp ce Sinodul Bisericii Ortodoxe de la Moscova din iunie 1988 l-a canonizat pe adversarul lui Ivan Mihailovici Viskovati, pe mitropolitul Makari al Moscovei, Leonid Uspensky şi-a însuşit într-o mare măsură punctul de vedere al diacului Viskovati, pe care şi părintele Georges Florovsky îl prezentase deja cu mare simpatie[83].

Pentru reprezentanţii realismul Întrupării cum au fost teologii bizantini din secolele VII–IX, diacul Viskovati în Moscova secolului XVI iar în timpul nostru, îndeosebi Leonid Uspensky, icoanele simbolico-didactice, care se înmulţesc începând din secolul XVI în Rusia, după ce mai înainte se răspândiseră deja în Balcani, apar ca fiind problematice. Acest lucru e valabil cel mai mult pentru reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl, şi, într-o anumită măsură, şi pentru cea a Duhului Sfânt ca Porumbel. Problemele nu s-au liniştit însă o dată cu hotărârea sinodală luată împotriva lui Viskovati. Marele Sinod moscovit din 1666–1667 a interzis reprezentarea Tatălui ca un moşneag cu părul alb[84]. Numai în reprezentarea *Apocalipsei* lui Ioan s-a îngăduit ca Dumnezeu-Tatăl să fie pictat ca un moşneag cu părul alb[85]. Acest lucru voia să spună: Dumnezeu-Tatăl este nevăzut. El nu este un moşneag cu părul alb. Un chip „absolut" a lui Dumnezeu Tatăl — altul decât chipul „absolut" care este Hristos — nu este posibil. Dacă se reprezintă însă date din istoria mântuirii, în care Dumnezeu poate fi văzut ca un moşneag cu părul alb, atunci această reprezentare este compatibilă cu principiul iconomic sau al istoriei mântuirii (chiar dacă nu şi cu principiul Întrupării legat de el, dar totuşi distinct de el)[86].

[82] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 276–291.

[83] G. FLOROVSKIJ, *Puti*, p. 26 *sq.*

[84] Reprezentarea se bazează pe viziunea de la *Dn* 7, 9 interpretată cu precădere hristologic.

[85] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 348.

[86] Aici e limpede că principiul iconomiei mântuirii şi cel incarnaţional se acoperă numai parţial, dacă prin „iconomia mântuirii" se înţelege reprezentarea unor date istorisite în Sfânta Scriptură. „Incarnaţională" este fundamentarea icoanei prin Întrupare. Ambele principii nu permit însă o icoană „absolută" a lui Dumnezeu Tatăl.

Principiul iconomic sau al istoriei mântuirii, apropiat de cel al Întrupării, se arată şi în luarea de poziţie faţă de reprezentarea Duhului Sfânt. Marele Sinod din 1666/67 interzice reprezentarea Sfintei Treimi cu Duhul Sfânt ca Porumbel[87]. Ca porumbel Duhul Sfânt S-a arătat la Botezul lui Hristos în Iordan. De aceea, pe icoana Botezului lui Hristos Duhul Sfânt poate fi reprezentat ca atare. Realismul iconomic al icoanei interzice însă de a face din aceasta o posibilitate generală[88]. De aceea, în icoana Cincizecimii El nu e reprezentat ca porumbel, ci „în limbi ca de foc". Desigur, aici tradiţia nu este atât de clară pe cât i se pare lui Uspensky. Aşa, de exemplu, Psaltirea Chludovski, datată în faza finală a disputelor în jurul icoanelor, nu cuprinde nici o icoană a Sfintei Treimi cu Duhul ca Porumbel, însă Duhul-Porumbel apare şi în reprezentarea Cincizecimii şi prin aceasta într-un alt context decât cel al reprezentării Botezului lui Iisus[89].

Hotărârile Marelui Sinodul moscovit nu s-au putut impune — chiar şi în Biserica Ortodoxă Rusă reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl sub chipul unui moşneag se întâlneşte nu mai puţin frecvent decât la credincioşii de rit vechi, excluşi atunci definitiv din Biserica Ortodoxă oficială. În înmulţirea icoanelor lui Dumnezeu-Tatăl Leonid Uspensky a văzut însă o evoluţie străină de tradiţia ortodoxă propriu-zisă[90], şi a aşezat imposibilitatea reprezentării Tatălui la baza teologiei icoanei. Dimpotrivă, părintele Serghi Bulgakov se întreabă dacă nu cumva reprezentarea lui Dumnezeu-Tatăl ar fi totuşi justificată chiar şi numai prin constanţa uzului ei, în ciuda tuturor hotărârilor opuse[91]. Desigur, o atare sancţionare a stării de fapt nu corespunde însă principiului tradiţiei ortodoxe pe care tocmai Bulgakov l-a expus într-un mod accentuat critic[92]. Propriul său răspuns pozitiv la chestiunea posibilităţii unei reprezentări a lui Dumnezeu-Tatăl e dedus în final din consideraţii sistematice. Altfel decât pentru teologia bizantină a

[87] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 345–347.

[88] Cf. L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 358.

[89] M.V. ŠČEPKINA, p. 66 *sq.*

[90] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 290–292, 345–386.

[91] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 137 *sq.*

[92] Vezi mai sus p. 67 *sq.*; vezi mai jos p. 268 *sq.*, 298.

secolelor VIII–IX, pentru părintele Bulgakov interdicția imaginilor e fundamentată nu pe transcendența lui Dumnezeu, ci pe căderea în păcat[93]. Căci, dacă omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, aceasta înseamnă că Dumnezeu are un fel de corporalitate reprezentabilă chiar înainte de Întrupare. Dumnezeu a imprimat creației chipul Sofiei (Înțelepciunii) Sale necreate înainte de veci și — atunci când nu e desfigurat de căderea în păcat — acest chip este reprezentabil[94]. Numai pentru că Înțelepciunea lui Dumnezeu este oarecum „corporală" încă înainte de Întrupare, Dumnezeu Se poate arăta în chip uman încă înainte de Întrupare[95]. În trup există de la creație un principiu spiritual, el este instrument al Duhului[96].

În spatele acestor afirmații stă la părintele Serghi Bulgakov principiul sofiologic. Și pentru el Dumnezeu este absolut transcendent. Însă în „Sofia" creația și corporalitatea sunt deja instituite. În viziunea părintelui Bulgakov, Hristos aduce posibilitatea reprezentării lui Dumnezeu pe care interdicția imaginilor o zădărnicise. Nu pentru că Dumnezeu n-ar putea fi „cuprins", ci pentru că Întruparea a restaurat chipul desfigurat al lui Dumnezeu[97].

În acest sens, chiar și la părintele Bulgakov icoana este fundamentată hristologic. Față de această fundamentare hristologică unitară a teologiei icoanei — în disputele din secolele VII–IX și la teologi care argumentează atât de diferit, ca Uspensky și Bulgakov — uimitor este mai întâi faptul că în practică icoana lui Hristos nu are o poziție atât de dominantă ca în teorie. Există câteva tipuri diferite ale icoanei lui Hristos, dar ele nu se compară cu cele nu mai puțin de trei sute de tipuri descoperite și descrise de I. Bucharev pentru icoana Maicii Domnului[98]. Desigur, granița dintre icoana lui Hristos și icoana Maicii Domnului este fluctuantă. Uneori „este chiar foarte greu de spus dacă este vorba de o icoană a lui Hristos — fiindcă în ea e prezent și chipul Său — sau una a Maicii Domnului, Căreia îi este nemijlocit dedicată icoana"[99].

[93] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 89 *sq*.
[94] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 82 *sq*.
[95] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 84: trimitere la *Dn* 7 și *Iz* 1.
[96] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 87.
[97] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 91.
[98] I. BUCHAREV, *Čudotvornyja ikony Presvjatoj Bogorodicy*.
[99] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 151.

Într-adevăr, Biserica Ortodoxă cunoaște foarte puține tipuri ale icoanei Maicii Domnului în care ea să nu țină pe Hristos la sânul sau în brațele ei, în care să nu poarte pe Hristos în brațe sau în medalion în fața trupului ei, sau spre care să nu se plece în rugăciune, ca în icoana Deisis. Toate celelalte câteva tipuri au apărut foarte târziu și probabil sub influența occidentală. Chiar și într-un tip de icoană care venerează puternic pe Maica Domnului, cum e icoana Rugului aprins care nu se mistuia[100], e cinstită în fond minunea Întrupării — abstracție făcând de trăsăturile care trebuie explicate numai hristologic, ca reprezentarea lui Hristos ca Arhiereu, frecvent întâlnită pe această icoană[101]. Relația este chiar și mai strânsă, cum corect expune Uspensky poziția ortodoxă. „Dumnezeul-om și-a împrumutat posibilitatea reprezentării Sale în trupul Său de la mama Sa"[102]. Nu în zadar condacul din Duminica Ortodoxiei, în care se serbează restaurarea cultului icoanelor la sfârșitul disputelor bizantine în jurul lor, e adresat Maicii Domnului:

> „Cuvântul Tatălui Cel Necircumscris din tine, Născătoare de Dumnezeu, S-a circumscris întrupându-Se. Și chipul cel întinat la chipul cel dintâi [prototip] întorcându-l, cu dumnezeiasca podoabă l-a amestecat. Deci mărturisind mântuirea, Îl închipuim cu fapta și cu cuvântul"[103].

Icoana Maicii Domnului nu este însă numai o imagine a lui Hristos, ci — așa o vede părintele Serghi Bulgakov — și o imagine a Duhului Sfânt. Fiindcă „după Bunavestire ea este cu adevărat purtătoare de Duh". Icoana ei este „în ascuns o icoană a Celui de-al Treilea Ipostas în chip omenesc"[104], fiindcă ea este „vasul preasfânt al Duhului Sfânt"[105]. Cei mai mulți teologi ortodocși ar spune, la fel ca și părintele Serghi Bulgakov[106], că într-adevăr „chipul ei omenesc e desăvârșit trans-

[100] Vezi mai jos, fig. 6.
[101] Vezi mai jos, cap. 8.4.
[102] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 136.
[103] *Triodion*, p. 147; *Die Ostkirche betet*, p. 290.
[104] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 140.
[105] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 151.
[106] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 151.

parent" pentru Duhul Sfânt[107]. Nu toţi însă ar adăuga că acest lucru e valabil îndeosebi şi pentru reprezentarea Maicii Domnului *fără* Pruncul Hristos, şi nu toţi ar desemna neapărat icoana Maicii Domnului drept icoană a Duhului Sfânt în chip omenesc, ca părintele Bulgakov[108].

Ceea ce s-a spus aici îndeosebi despre Maica Domnului şi icoana ei e valabil în mod gradat pentru toţi sfinţii şi icoanele lor. Ei sunt străbătuţi de lumina Schimbării la Faţă. În ei este restaurat chipul lui Dumnezeu. În ei străluceşte chipul Duhului Sfânt. În ei şi în icoanele lor cunoaştem chipul Împărăţiei care va veni[109]. În ei luminează frumuseţea potenţială a creaţiei[110] şi lumina Schimbării la Faţă a lui Hristos[111], care, după Uspensky, e accesibilă tuturor oamenilor, cum o dovedesc convorbirea Sfântului Serafim din Sarov cu Motovilov[112] şi experienţele Sfântului Simeon Noul Teolog[113]. Icoana arată ceea ce cântă imnele şi psalmii: „Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Săi"[114]. În acest sens, teologia icoanei devine inelul de legătură între hristologie şi pnevmatologie.

Bibliografie:

ALEXANDROW, A., „Die Theologie des Bildes im Schaffen Andrej Rubljows", *SOrth* 1983/8, p. 31–41.

ARIDA, ROBERT M., „Second Nicaea. The Vision of the New Man and New Creation in the Orthodox Icon", *GOTR* 32/1987, p. 417–424.

BOLOTOV, VASILIJ, *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi, IV. Isrorija cervki v period vselenskich soborov III. Istorija bogoslovkoj mysli.* Posmert izdanie pod redackciej prof. A. Brilliantova [Prelegeri de Istoria Bisericii vechi, IV. Istoria Bisericii din timpul Sinodului III Ecumenic. Istoria gândirii teologice. Ediţia postumă sub redacţia Prof. A. Brilliantov], Petrograd, 1918, reimprimare: Teddington, 1970.

BUCHAREV, I., *Čudotvornyja ikony Presvjatoj Bogorodicy* (Istorija ich izobraženija) [Icoanele făcătoare de minuni ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu (Istoria reprezentării ei)], Moscova, 1901.

[BULGAKOV, SERGIJ] S. BULGAKOV, *L'icone et la vénération de l'icone*, Paris, 1931.

ID., Ikona i ikonopočitanie. Dogmatičeskij, očerk [Icoana şi cinstirea icoanei. O schiţă dogmatică], Paris, 1931.

[107] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 151.
[108] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 151.
[109] S. BULGAKOV, *Ikona*, p. 184.
[110] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 143.
[111] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 142.
[112] Cf. K.CH. FELMY, Von Alexander I., Nr. 160, p. 489–492.
[113] L. OUSPENSKY, *Théologie*, p. 142.
[114] *Ps* 67/68, 36.

CAVARNOS, CONSTANTINE, „Knowing God through Icons and Hymnody", *GOTR* 23/1978, p. 282–298.

CHASE, CHRISTOPHER, L., „A Note on the Theological Origin of the Iconography of the Dead Christ", *GOTR* 24/1979, p. 58–64.

CHIFĂR, NICOLAE, *Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, Erlangen, 1993 (= *Oikonomia* 32).

FELMY, KARL CHRISTIAN, „Von Alexander I. bis zum Amtsantritt Pobedonoscevs (1801–1880)", în: P. HAUPTMANN, G. STRICKER, *Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen, 1988, p. 459–557.

FLORENSKIJ, PAVEL, *Ikonostas* [Iconostasul], în: *BoTr* 9/1972, p. 83–148.

ID., Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. Einführung von Ulrich Werner, Stuttgart, 1988.

HADDAD, ROBERT M., „Iconoclasts and Mu'tazila. The Politics of Anthropomorphism", *GOTR* 27/1982, p. 287–306.

IWANOW, NIKOLAI, „Der Kelch des Gottessohnes. Eine Meditation über die Dreifaltigkeitsikone Andrej Rubljows", *SOrth* 1983/10, p. 40–48; 11, p. 45–47.

IWANOW, WLADIMIR, „Im Wilderstreit mit den Kunstrichtungen seiner Zeit. Simeon Polozki und die russische Ikonenmalerei in der zweiten Hälfte des 17. Jh.", *SOrth* 1987/11, p. 25–34.

ID., „Sanftmut, belohnt mit der Kraft der Ikone. Die Ikonographie der ersten russischen Heiligen im 10. bis 13. Jh.", *SOrth* 1988/8, p. 38–42.

ID., „Die Theologie der Ikone und die orthodoxe Spiritualität", *SOrth* 1987/10, p. 41–45.

JOOS, ANDRÉ, „La nouvelle Création. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij", *Irén.* 63 (3/1990), p. 346–358; 63 (4/1990), p. 463–482.

LOSSKY, NICHOLAS V., „The Significance of Second Nicea", *GOTR* 1987/4, p. 335–358.

MOKROSCH, REINHARD – HERBERT, WALZ, *Mittelalter*, Neukirchen, 1980 = H.A. OBERMAN, A.M. RITTER, H.-W. KRUMWIEDE, *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen* II.

OUPENSKY, LEONID, „The Problem of the Iconostasis", *SVSQ* 1964, p. 186–218.

ID., LÉONIDE, „Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone", în: E. HAMMERSCHMIDT u.a., *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart, 1982 (= SyR 10) p. 53–90.

ID., La théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe, Paris, 1980.

ID., LEONID und WLADIMIR LOSSKY, *Der Sinn der Ikonen*, Bern–Olten, 1952.

OZOLINE, NICOLAS, „La doctrine boulgakovienne de la «descriptibilité» de Dieu a la lumière de la théologie orthodoxe de l'icone", *Le Messager Orthodoxe* I–II/1985, p. 111–112.

ID., OZOLIN, NICHOLAS, *The Theology of the Icon, SVTQ* 1987/4, p. 297–308.

QUENOT, MICHEL, *The Icon. Window on the Kingdom*, Crestwood NY, 1991.

ŠČEPKINA, MARFA VJAČESLAVOVNA, *Miniatjury Chludovskoj Psaltyri. Grečeskij illjustrirovannyj kodeks IX veka* [Miniaturile Psaltirii Chludov. Un codex iluminist grecesc din secolul IX], Moscova, 1977.

SOKOLOVA, MARIJA NIKOLAEVNA, „Kartina i ikona" [Chip şi icoană], *ZMP* 1981/7, p. 73–78.

SÖRRIES, RAINER, *Kannte die antik-heidnische Kunst biblische Themen? — Neue Überlegugen zum Ursprung christlicher Kunst* (Unveröffentlichte Habilitationsvorlesung, Erlangen, 1987).

THÜMMEL, HANS GEORG, *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg, 1991 = ÖC 40.
TRUBECKOJ, EVGENIJ, *Tri očerka o russkoj ikone* [Trei schiţe cu privire la icoana rusă], Paris, 1965.
USPENSKI, LEONID A., „Grundzüge russischer Ikonenmalerei", *SOrth* 1984/1, p. 37–44.
VASSILIEFF, A., „André Roublev et Grégoire Palamas", *Le Messager Orthodoxe* 68. 69 (IV 1974 — I 1975) p. 20–42.
VZDORNOV, GEROL'D IVANAVIČ, *Istorija otkrytija i izučenija russkoj srednevekovoj živopisi XIX vek* [Istoria descoperirii şi cercetării picturii medievale ruseşti în secolul IX], Moscova, 1986.

4.3. „Mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii"* *Mariologia ca theotokologie*[115]

„Creştinismul numai cu Hristos, fără Maica Domnului, e în fiinţa sa o altă religie decât Ortodoxia, iar protestantismul s-a separat de Biserică nu prin învăţăturile sale greşite şi prin amputările sale arbitrare, ci mai cu seamă şi în chip esenţial prin lipsa unui sentiment faţă de Maica Domnului." Aşa şi-a exprimat părintele Serghi Bulgakov în anul 1925 uimirea faţă de absenţa cinstirii Maicii Domnului în protestantism[116]. În acelaşi an el i-a şocat pe cei prezenţi la Conferinţa „Faith and Order" de la Lausanne cu afirmaţia că orice apropiere a Bisericilor separate trebuie să fie precedată de cinstirea comună a Maicii Domnului[117].

Relaţia Ortodoxiei faţă de Biserica Romano-Catolică şi mariologia ei este mai complicată decât poziţia clară faţă de protestantism în această chestiune; pe ansamblu însă, ea este

* Cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 67.

[115] Părţi din acest capitol au fost publicate deja sub titlul: „Der Nichtverbreunende Dornbusch. Die Mutter Gottes in Theologie Frömnigkert der orthodoxen Kirche", în: RICHARD RIESS (Editor), *Wenn der Dornbusch brennt. Beiträge zum Pfarrerberuf, zur Praxis des geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche. Eine Festgabe für Dieter Voll*, München, 1989, p. 232–242.

[116] S. BULGAKOV, *Kupina Neopalimaja*, p. 78.

[117] *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkonferenz zu Lausanne 3.–21. August 1925. Im Auftrag des Fortsetzungsausschusses hrsg. von Hermann Sasse, Berlin, 1929, p. 269.

totuşi predominant negativă şi, în ciuda tuturor punctelor comune în cinstirea Maicii Domnului, oglindeşte o mare înstrăinare. Acest lucru îl lasă să se înţeleagă, de exemplu, capitolul redactat de Heinrich Petri despre „Cinstirea Maicii Domnului în creştinismul răsăritean" din „Manual de mariologie" editat de Wolfgang Beinert şi Heinrich Petri şi apărut în 1984[118].

Petri accentuează puternica raportare la Sfânta Scriptură a afirmaţiilor textelor liturgice răsăritene despre Maria, însă tocmai această raportare la Sfânta Scriptură o găseşte problematică, întrucât, după el, ridică problema „interpretării obiective a scrierilor biblice" şi, o dată cu aceasta, problema metodei exegetice, adică a admisibilităţii interpretării tipologice a Scripturii. Laudele ortodoxe la adresa Mariei ar cuprinde „şi transpuneri riscante, imagini îndrăzneţe şi «exagerări»". În timp ce în privinţa Mariei protestantismul manifestă tendinţe „nestoriene", în expresiile referitoare la Maria „o serioasă ispită pentru Răsărit este monofizitismul". „E uimitor cât de mult teologia ortodoxă n-a luat în considerare propriile sale izvoare şi s-a deschis gândirii protestante, de îndată ce e vorba de Maria"[119].

Heinrich Petri vede confirmat acest lucru îndeosebi de atitudinea negativă a teologiei ortodoxe faţă de noile dogme mariologice romano-catolice din 1854 şi 1950. De aici ar rezulta „remarcabila stare de fapt că, de exemplu, în textele răsăritene convingerea despre imaculata concepţie a Mariei şi, într-un mod încă şi mai limpede, cea despre înălţarea ei cu trupul la cer sunt net atestate, în schimb dogmatizarea acestor două învăţături se izbeşte în general la ortodocşi de critică şi respingere". În mod paradoxal, după Petri, teologii ortodocşi „nu sunt deloc convinşi de acordul dogmatic" existent în ce priveşte expresiile din imnologia ortodoxă. Ei se simt străini în mariologia catolică şi-şi exprimă foarte limpede opoziţia lor faţă de ea"[120].

Acordul textelor imnologice cu enunţurile dogmelor mariane romano-catolice e însă mult mai problematic decât i se pare lui Heinrich Petri. Acest lucru e valabil mai cu seamă în

[118] HEINRICH PETRI, „Maria und die Ökumene", p. 319–330.

[119] H. PETRI, p. 326 cu referire la R. LAURENTIN, *Die marianische Frage*.

[120] H. PETRI, p. 327. Convinşi dimpotrivă mai degrabă de un acord larg sunt editorii extrem de informatului volum: *Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern*.

ce priveşte dogma despre „imaculata concepţie" a Mariei. Maica Domnului e într-adevăr foarte frecvent lăudată ca una „fără prihană"; dar imnele nu sunt interesate de momentul şi modul în care Maicii Domnului i-a fost dăruită această „neprihănire". Petri însuşi trimite la faptul că epitete similare au fost aplicate atât zămislirii Maicii Domnului cât şi zămislirii lui Ioan Botezătorul, unde în nici un chip ele nu vor să fie înţelese în sensul dogmei din 1854. Oarecum altfel stau lucrurile cu enunţurile privitoare la „înălţarea Mariei cu trupul la cer". Imnologia liturgică a praznicului „Adormirii Maicii Domnului" din 15 august cuprinde într-adevăr expresii care pot fi interpretate în sensul unei „înălţări a Mariei cu trupul la cer"[121]. De exemplu, în oda a 6-a a Canonului „Adormirii Maicii Domnului" se spune că trupul Maicii Domnului a rămas neputrezit în mormânt, aşa cum în naştere fecioria ei a rămas nevătămată[122]. Neputrezirea trupului în moarte e însă semnul harului lui Dumnezeu şi la sfinţii asceţi, nu numai la Maica Domnului. De altfel este o întrebare în ce măsură hiperbolele imnologiei Maicii Domnului pot fi puse în balanţa de precizie a dogmaticii. În fine, un alt tropar al odei a 6-a a acestui canon întreabă cum trupul, care a dat naştere vieţii, a putut fi „părtaş" experienţei „morţii"[123], însăşi dogma romano-catolică nepunând în discuţie moartea Mariei[124].

Pe ansamblu însă, în textele liturgice pentru praznicul Maicii Domnului serbat pe 15 august tema înălţării Mariei cu trupul nu e dominantă. Hotărâtor este dimpotrivă este faptul că Maica Domnului „şi-a încredinţat sufletul ei neprihănit lui Dumnezeu, Ziditorul ei"[125], „l-a pus în mâinile Fiului"[126]. Afirmaţia troparului că acum „Maica Vieţii s-a mutat la viaţă"[127] e necontenit repetată, fără a oferi o reflecţie asupra faptului dacă această trecere la viaţă s-a referit la trupul şi sufletul Maicii Domnului sau numai la sufletul ei. Semnificativ este

[121] Cf. FAIRY V. LILIENFELD, „Maria im liturgischen Gebet der orthodoxen Kirche", p. 39.

[122] *Menaion tou Augoustou*, p. 152.

[123] *Menaion tou Augoustou*, p. 152.

[124] EPIFANIE AL SALAMINIEI, *Adversus Antidicomarianitas* XI, *PG* 42, 716.

[125] Stihira lui Ioan la Litia de la Vecernia din 15, 8, glasul 2: *Menaion tou Augoustou*, p. 147.

[126] Stihira lui Germanos la Litia din Vecernia din 15, 8, glasul 3: *Menaion tou Augoustou*, p. 147.

[127] *Menaion tou Augoustou*, p. 148.

faptul că, în ciuda tuturor aluziilor la o înălţare cu trupul la cer, praznicul se numeşte „Adormirea Preasfintei noastre Stăpâne, Născătoarea de Dumnezeu", iar nu „înălţarea la cer a Mariei", şi că, deşi uneori icoana praznicului arată într-o scenă secundară înălţarea la cer a Maicii Domnului, în centru e reprezentată adormirea ei împreună cu Hristos, Care, la catafalc, ia în primire sufletul ei.

În ciuda unei bogăţii imnologice de-a dreptul copleşitoare în laude aduse Maicii Domnului şi în ciuda unor coincidenţe ocazionale chiar şi în expresii care au primit un rang dogmatic în Biserica romano-catolică, „ortodocşii — cum constată Heinrich Petri — se simt străini în mariologia catolică"[128], chiar dacă aceasta le este mai apropiată decât respingerea protestantă a cultului Mariei. Într-adevăr, strict vorbind, nu există în general o mariologie ortodoxă[129], şi tocmai în acest punct se situează dezacordul propriu-zis. Imnologia ortodoxă e dispusă în ce priveşte Maica Domnului la expresii hiperlaudative, care i-ar putea chiar irita pe unii teologi romano-catolici. Nu în zadar Petri vorbeşte — chiar dacă cu semnele citării — de „«exagerări»", de „transpuneri riscante" şi „imagini îndrăzneţe"[130]. Dar „mariologia" ortodoxă, imnologia ortodoxă privitoare la Maica Domnului şi icoanele ortodoxe ale Maicii Domnului o arată şi o laudă pe Maria aproape totdeauna în legătura ei cu Hristos, o preamăresc în primul rând ca „Născătoare de Dumnezeu", ca „Theotokos". În ultimă instanţă, o mariologie ortodoxă este totdeauna o „theotokologie"[131], un aspect special al hristologiei, o hristologie cu accente proprii, dar fără o pondere proprie[132].

În consecinţă, dogmaticile ortodoxe de şcoală şi catehismele renunţă la un capitol „mariologic" special, la care o dogmatică romano-catolică nu mai poate renunţa în principiu începând din 1854. În Dogmatica lui Christos Andrutsos nu găsim nici o secţiune specială privitoare la Maria Maica Domnului, şi, tot astfel, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a mitropo-

[128] H. PETRI, p. 327.

[129] V.D. SARYČEV. „O počitanii Božiej Materi".

[130] H. PETRI, p. 326.

[131] Acest termen neobişnuit, dar care acoperă exact realitatea, îl datorez domnului Privatdozent Dr. Peter Plank din Würzburg, actualmente preot al Bisericii Ortodoxe Ruse, Patriarhia Moscovei.

[132] Cf. GEORGES FLOROVSKY, „The Ever-Virgin Mother of God".

litului Makari nu cuprinde nici ea vreun capitol „mariologic", însă în mod semnificativ cuprinde trei paragrafe ale hristologiei care trimit deja prin chiar subtitlul lor la Maica Domnului: § 134: „Domnul Iisus are o natură umană şi este ca atare Fiul Fecioarei Maria"; § 135: „Domnul Iisus S-a născut după umanitatea Sa în mod supranatural şi Preasfânta Sa Mamă este Pururea-Fecioară"; § 140: [Consecinţele unirii ipostatice a celor două naturi în Iisus Hristos] „despre Preasfânta Fecioară, Maica lui Iisus Domnul". Izbitor şi neobişnuit este faptul că aici titlul „Fecioară" se întâlneşte mai frecvent decât titlul „Născătoare de Dumnezeu", care este de fapt cel mai important titlu „mariologic" în teologia ortodoxă. Altfel stau lucrurile în *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a părintelui Dumitru Stăniloae, unde un paragraf al hristologiei poartă titlul: „Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu"[133]. Aici e dezvoltată dogma theotokologică ortodoxă centrală, formulată în disputa cu Nestorie, dogmă de care se vorbeşte şi în *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a arhiprezbiterului Nikolai Malinovski. Această din urmă Dogmatică se distinge în plus şi prin o luare de poziţie faţă de dogma de la 1854, precum şi faţă de teologumena înălţării Mariei cu trupul la cer şi cultul inimii Mariei[134].

În mod surprinzător, teologia ortodoxă mai originară şi în acelaşi timp mai nouă, orientată spre experienţa eclezială, manifestă aceeaşi rezervă „mariologică" ce caracterizează teologia ortodoxă de şcoală mai veche. Doar provocarea adusă de mariologia romano-catolică i-a condus ocazional pe teologii ortodocşi la o luare de poziţie, cel mai adeseori una mai degrabă de respingere. Numai speculaţia filozofiei religioase se deschide ici şi colo unei explicitări mai ample a unor teme mariologice de sine stătătoare. Acordul, altfel neobişnuit, între teologia de şcoală şi gândirea teologică orientată spre experienţă a făcut ca, în această secţiune din introducerea noastră în teologia ortodoxă contemporană consacrată reflecţiei asupra experienţei „mariologice", să alegem o cale diferită de celelalte capitole ale învăţăturii ortodoxe. Atât rezerva „mariologică", cât şi amprenta lăsată asupra teologiei rugătoare

[133] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* II, p. 76.

[134] N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* III, p. 160–191.

de o incandescentă cinstire a Maicii Domnului se întemeiază pe fixarea în scris pe care cinstirea Născătoarei de Dumnezeu şi-a găsit-o în imnologia prezentă în viaţa de zi cu zi a rugătorilor ortodocşi, unde se practică de fapt o „theotokologie" în nenumărate variaţiuni. Acestei baze a experienţei liturgice a rugăciunii către Maica Domnului trebuie să i se dea deci înainte de toate atenţia cuvenită.

Trăsăturile acestei imnologii îşi găsesc o concentraţie densă în icoana relativ târzie a „Rugului aprins" care ardea şi nu se mistuia[135]. Tocmai înaltul ei grad de reflexie, străin icoanelor timpurii, şi prin „exagerările" ei care împing cinstirea Maicii Domnului într-o strânsă apropiere de cinstirea lui Hristos, ea lasă să se desluşească mai bine specificul cinstirii ortodoxe a Maicii Domnului.

De acest specific ţine faptul că icoana — ca şi imnele liturgice de altfel — tematizează în mod multiplu hristologia, în parte fără o legătură nemijlocit sesizabilă cu cinstirea Maicii Domnului. Pe multe icoane ale „Rugului aprins" Hristos Se vede nu numai ca Immanuel şezând la sânul Maicii Domnului, cu sulul Profeţilor în mână, ci şi ca Arhiereu îmbrăcat în veşminte arhiereşti şi, în acelaşi timp, şi ca Împărat; acestea sunt schiţa incipientă a unei învăţături despre cele trei slujiri ale Mântuitorului, fără referire directă la Maica Domnului.

Pe cele mai multe icoane ale „Rugului aprins", în cele patru colţuri sunt reprezentate scene secundare. „Citite" plecând dinspre colţul din dreapta sus în sensul acelor ceasornicului, apar de regulă: vedenia tulpinii care răsare din rădăcina lui Iesei (*Is* 11, 1), visul lui Iacob în Beth-El cu scara îngerilor (*Fc* 28, 10–22), vedenia porţii închise din *Iz* 44, 1–3, şi Moise în faţa rugului care ardea şi nu se mistuia (*Iş* 3), de cele mai multe ori cu „Maica Domnului a semnului" în rugul aprins[136]. Exegeza modernă orientată spre înţelegerea literală

[135] După părerea mea, această icoană corespunde mai mult decât alte tipuri de icoane mai vechi conţinutului integral al imnelor „teotokologice". Icoana „Rugului" arată că trăsături timpurii ale reflexiei teologice şi-au putut găsi o expresie adecvată abia foarte târziu, chiar dacă, pe ansamblu, afirmaţia neschimbabilităţii teologiei ortodoxe de către unii ortodocşi înşişi, îndeosebi din Occident, nu rezistă unei examinări critice.

[136] „Maica Domnului a Semnului" e un tip de icoană a Maicii Domnului cu Pruncul Hristos într-un clipeus sau scut aşezat înaintea Maicii Domnului (în limbajul icoanelor aceasta înseamnă aşezat în ea). Denumirea derivă din secolul VII şi XIV.

a textelor vechi-testamentare nu poate urma, firește, exegeza scripturistică tipologică practicată aici. Ea a fost însă practicată încă în Noul Testament însuși (cf., de exemplu, *1 Co* 10, 1–4) și se bazează pe convingerea că abia Hristos deschide Scriptura (*Lc* 24, 27. 32. 45). Abia în Hristos, și nu în înțelegerea de sine a profeților, se revelează sensul propriu al Scripturii. Aceste trăsături ale exegezei tipologice îl fac pe Heinrich Petri să caracterizeze drept problematică raportarea la Scriptură a cultului ortodox al Mariei.

În icoana Rugului Aprins, Maicii Domnului îi sunt acordate unele atribute care amintesc de textele vechi-testamentare înțelese în Biserica Ortodoxă — potrivit exegezei Părinților — ca „tipuri" sau prefigurări ale Maicii Domnului. Aceste „tipuri" se găsesc aglomerate deja la poetul siriac Balai (secolul V) care enumără ca prototipuri ale Maicii Domnului rugul aprins, norul (*Iș* 3, 2; 13, 21), scara lui Iacob, chivotul legii și poarta închisă din *Iz* 44[137]. Aproape totdeauna Maica Domnului ține în mână o scară (cf. *Fc* 28). Pe multe icoane ale „Rugului" în fața pieptului Maicii Domnului se vede și muntele din care se desprinde o piatră fără concursul unei mâini omenești (cf. *Dn* 2, 34 *sq.*). Uneori pe munte stă și un edificiu, care trebuie să fie templul și locașul lui Dumnezeu.

Icoana „Rugului" strânge un șir de motive și imagini vechi-testamentare care — așa cum arată exemplul lui Balai — în exegeza patristică și mai ales în imnologia liturgică sunt raportate la Maica Domnului. Așa, de exemplu, în Irmosul odei a 9-a de la utrenia de luni, glasul 3 se spune:

> „În muntele Sinai Moise te-a văzut în rug pe Tine cea care ai primit în pântece fără să te arzi focul Dumnezeirii. Daniil te-a văzut pe tine munte nelucrat; Isaia te-a numit tulpină ce înfloreși din rădăcina lui David"[138].

Într-un mod deosebit de impresionant a descris taina rugului încă Sfântul Efrem Sirul. În marea sa predică la praznicul Schimbării la Față el spune: „Dumnezeu Cuvântul a locuit în însuși pântecele Fecioarei și, totuși, focul dumnezeirii Sale

[137] *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, p. 40.
[138] *Parakletike*, p. 137; A. V. MALTZEW I, p. 386.

n-a ars nicidecum mădularele trupului Fecioarei, ci le-a păzit nevătămate timp de nouă luni. El a locuit în pântecele matern al Fecioarei și nu s-a scârbit de mirosul firii. A ieșit din ea ca Dumnezeu Care S-a făcut trup ca să ne mântuiască"[139].

Dacă adăugăm la aceasta un alt exemplu: oda a 3-a a Canonului Maicii Domnului din Duminica glasului 1, întâlnim aici și imaginea „porții închise" de *Iz* 44[140]. Deosebit de bogată în imagini biblice este între altele prima stihiră de la „Doamne strigat-am", din vecernia praznicului Bunei-Vestiri, care merită citată aici:

> „Descoperindu-ți Ție, Copilă, sfatul cel mai înainte de veci, Gavriil a stat înaintea ta și ți-a zis: Bucură-te[141], pământ neînsămânțat; bucură-te, rug care nu se mistuie; bucură-te, adâncime necercetată; bucură-te, punte care duci la cer și scară înaltă pe care a văzut-o Iacob; bucură-te, vas cu mană dumnezeiască; bucură-te, dezlegarea blestemului; bucură-te, chemarea lui Adam. Domnul este cu Tine"[142].

Toate motivele indicate aici, și pe care le întâlnim în exegeza Părinților și în imnologia ortodoxă, vor să reprezinte în imagini *unicul* motiv și anume acela că Maria Maica Domnului, este „Născătoare de Dumnezeu" (θεοτόκος). Acest lucru este exprimat în patru feluri:

Născătoarea de Dumnezeu este Fecioară înainte, în timpul și după naștere. Hristos „nu s-a născut din voință trupească, nici din voință bărbătească, ci de la Dumnezeu" (*In* 1, 13). „Rugul" care este simbol al faptului că „focul dumnezeirii" n-a ars-o pe Maria, este un simbol și al faptului că Maica a născut fiind Fecioară și a rămas Fecioară[143]. De aceasta ține și „tipurile" „pământului nesemănat", al muntelui din care s-a desprins o piatră fără concursul unei mâini omenești și, îna-

[139] EPHRÄM DER SYRER I, p. 185.
[140] *Parakletike*, p. 10; A. V. MALTZEW I, p. 60.
[141] *Chaire* — formulă de salut grecească.
[142] *Menaion tou Martiou*, p. 200. Pentru imaginile cel mai adeseori multiplu atestate alegem în continuare un singur exemplu.
[143] Theotokion de la Vecernia de sâmbătă, glasul 2, *Parakletike*, p. 65; A. V. MALTZEW I, p. 386 și *passim*.

inte de toate, imaginea porţii închise prin care a putut trece numai Domnul[144]. Prin faptul că Domnul a intrat în ea, pântecele ei este „sfânt", adică accesibil numai lui Dumnezeu[145]. De aici vine şi interesul teologiei ortodoxe pentru pururea-fecioria permanentă Mariei şi nu, sau nu înainte de toate, din reprezentări asupra caracterului ei de model etic.

Hristos îşi are trupul Său, umanitatea Lui din Maria. Acest lucru îl cântă imnele liturgice, atunci când în ele se spune că Hristos se trage din ea ca floarea din tulpină (*Is* 11) sau ca „rodul vieţii" din viţa de vie[146]. Întrucât Hristos e din trupul *ei* şi n-a trecut doar prin ea ca printr-un canal (aşa accentuează Sfântul Grigorie din Nazianz „Teologul")[147], în relaţia cu Hristos ea este, ca mamă reală, „asigurarea definitivă împotriva oricărui dochetism abstract. E o asigurare a concreteţii evanghelice"[148].

Prin faptul că L-a născut pe Dumnezeu, Maica Domnului e puntea între cer şi pământ, e împlinirea şi desăvârşirea imaginii vechi-testamentare a scării lui Iacob (*Fc* 28). Pe ea coboară din cer nu numai îngeri, ci Dumnezeu Însuşi[149]. Atributul scării se raportează şi el la Întrupare. El nu poate fi interpretat în sens moral. Această scară n-are nimic de-a face cu scara în treizeci şi trei de trepte a Sfântului Ioan Scărarul[150].

Sunt interpretate ca prefigurări ale Născătoarei-de-Dumnezeu mai ales tipuri vechi-testamentare care cuprind în ele sfinţenia: vasul cu mană, „vasul vrednic al Stăpânului"[151],

[144] Canonul de la Utrenia Duminicii, glasul 3, Irmosul odei a 9-a; *Parakletike*, p. 152; A. v. MALTZEW I, p. 714.

[145] Aşa predică Sfântul Ambrozie în comentariul său la Luca: Iosif a fost drept şi de aceea era cu neputinţă să lezeze templul Duhului Sfânt, Maica Domnului, pântecele tainei Întrupării: *Expositio Evangelii Secundum Lucam* II, 6; *PG* 14, 1635.

[146] Theotokion, la ceasul al 3-lea: *Horologion*, p. 104.

[147] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Ep.* 101, *PG* 36, 181; cf. IOAN DAMÁSCHINUL, *De fide orthodoxa* III 12, *PG* 94, 1028C.

[148] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 179.

[149] Cf., de ex., Oda a 7-a a canonului Născătoarei de Dumnezeu, Duminica, glas 1: *Parakletike*, p. 13; A. v. MALTZEW I, p. 77 (traducerea germană a lui Maltzew e greşită).

[150] Aşa doreşte însă IVAN BENTCHEV, *Handbuch der Muttergottesikonen*, p. 67.

[151] Theotokion-ul la Catisma a doua, Utrenia de duminică, glas 1: *Parakletike*, p. 8; A. v. MALTZEW I, p. 44.

„norul luminos"[152], tronul lui Dumnezeu[153], templul Său[154] şi cortul sfânt[155]. Ea este chivotul legii şi lăcaşul însufleţit al lui Dumnezeu[156]. De aceea ea poate fi numită şi cer[157] sau „mai largă decât cerurile"[158], întrucât cuprinde în trupul Său pe Dumnezeu. Cel necircumscris Se circumscrie în ea. Cel nemărginit Se mărgineşte în ea[159]. Iarăşi şi iarăşi e vorba de faptul că în ea se împlineşte taina: finitul capabil să cuprindă infinitul (*finitum capax inifiniti*); „Cel necuprins e cuprins în pântece"[160].

Fiindcă în cazul ei este vorba totdeauna de Dumnezeu, dat fiind că în aproape orice icoană ea este reprezentată împreună cu Pruncul Iisus, graniţa între imnele adresate lui Hristos şi lauda Născătoarei-de-Dumnezeu este fluctuantă. Hristologia ortodoxă, învăţătura despre cele două firi ale Sale, minunea Întrupării e cântată mai mult în „theotokii" decât în imnele liturgice adresate lui Hristos. Astfel în „theotokia" glasului 6 cântată înainte de vohodul de la vecernia de sâmbătă seară, se spune:

> „Cine nu te va ferici pe Tine, Preasfântă Fecioară, sau cine nu va lăuda preacurată naşterea ta? Căci Cel ce a strălucit fără de ani din Tatăl, Fiul Unul-născut, Acelaşi din tine, cea curată, a ieşit negrăit întrupându-se; din fire Dumnezeu fiind şi cu firea om făcându-se pentru noi; nu în două feţe [persoane] fiind despărţit, ci în două firi neamestecate fiind cunoscut..."[161].

[152] Canon de la Utrenia de marţi, glas 1, irmosul odei a 9-a: *Parakletike*, p. 30; A. v. MALTZEW I, p. 178.

[153] Canonul de la Utrenia de duminică, glas 3, oda a 9-a: *Parakletike*, p. 130; A. v. MALTZEW I, p. 715.

[154] Theotokion-ul odei a 9-a, Utrenia de duminică, glas 3: *Parakletike*, p. 130; A. v. MALTZEW I, p. 715.

[155] Utrenia Duminicii glas 8, oda a 5-a: *Parakletike*, p. 128; A. v. MALTZEW I, p. 701.

[156] Utrenia Duminicii glas 8, oda a 6-a: *Parakletike*, p. 414; A. v. MALTZEW II, p. 884.

[157] Theotokion-ul ceasului 1: *Horologion*, p. 91.

[158] În loc de „Cuvine-se cu adevărat" irmosul cântat în Liturgia Sfântului Vasile cel Mare e „De tine se bucură". Cf. *Liturgikon*, p. 497.

[159] Condacul Duminicii Ortodoxiei: *Triodion*, p. 147; cf. *Die Ostkirche betet* I, p. 290.

[160] Theotokion-ul stihoavnei vecerniei Duminicii glas 5: *Parakletike*, p. 249; A. v. MALTZEW II, p. 85.

[161] *Parakletike*, p. 295; A. v. MALTZEW II, p. 315.

Pe baza acestei legături strânse, a acestei cvasi-identităţi, laudele aduse lui Hristos pot fi transpuse asupra Maicii Domnului. Astfel acel „Vrednic şi cuvenit lucru este..." din începutul anaforalei euharistice devine „Vrednic e" [*Axion esti* — „Cuvine-se cu adevărat"], cea mai importantă şi mai frumoasă cântare de laudă adusă Născătoarei de Dumnezeu:

> „Vrednic e cu adevărat să Te fericim Născătoare de Dumnezeu, Cea pururea fericită şi preanevinovată şi Maica Dumnezeului nostru. Ceea ce eşti mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită decât Serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul L-ai născut, pe Tine cu adevărat Născătoare de Dumnezeu te mărim"[162].

În cea de-a doua jumătate a cântării este circumscrisă şi imaginea rugului care ardea şi nu se mistuia, întâlnită mereu în imnologia liturgică, şi care a influenţat icoana „Rugului nears". În imnul „Vrednic e cu adevărat" devine evidentă extensiunea posibilităţilor de interpretare. Maica Domnului a născut fără stricăciune pe Dumnezeu, pe de-o parte, pentru că la naştere fecioria ei a rămas nestricată, iar, pe de altă parte, pentru că „focul dumnezeirii" n-a ars pântecele ei. Pentru creştinul occidental acestea ar putea fi două lucruri diferite; pentru ortodocşi este unul şi acelaşi. Adevărul teologic că L-a născut pe Dumnezeu fără vătămare[163] nu există fără semnul lui: „Precum rugul n-a ars fiind aprins, aşa şi tu fecioară ai născut şi fecioară ai rămas"[164]. „Mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită, fără de asemănare, decât Serafimii" este însă Maica Domnului pentru că, după învăţătura despre îngeri a lui Dionisie Areopagitul, Heruvimii şi Serafimii stau cel mai aproape de Dumnezeu între cororile îngerilor, dar Maria este şi mai aproape, pentru că „a născut pe Dumnezeu Cuvântul", a devenit vas al Său.

În sens teotokologic, iar nu moral — altfel decât în scrierea lui Ieronim contra lui Helvidius —, trebuie explicat în

[162] *Die Göttliche Liturgie*, p. 67.

[163] Irmosul odei a 9-a de la Utrenia de luni, glas 3: *Parakletike*, p. 137; A. V. MALTZEW I, p. 757.

[164] Theotokion-ul vecerniei de sâmbătă, glas 2: *Parakletike*, p. 66; A. V. MALTZEW I, p. 386.

Răsărit[165] şi interesul pentru pururea-fecioria Născătoarei de Dumnezeu după naşterea lui Hristos. Uşa (*Iz* 44), prin care a trecut Domnul, e sfântă şi rezervată numai lui Dumnezeu, trupul Născătoarei de Dumnezeu e un templu sfânt şi care n-are voie să fie profanat[166]. „Fraţii" lui Iisus pomeniţi în Evanghelii nu sunt pentru Biserica Ortodoxă o problemă. Chestiunea ridicată din punct de vedere exegetic dacă şi fraţii vitregi sau verii pot fi numiţi „fraţi" primeşte pentru exegeza ortodoxă un răspuns luminos din partea tradiţiei de interpretare în consensul unanim al Bisericii vechi.

Pentru creştinii ortodocşi aceste probleme nu se află în principiu în discuţie şi, cu toate acestea, în Biserica Ortodoxă lipseşte orice fel de tendinţă de a asigura hotărârile luate aici prin formularea unei dogme. Evident, prin aceasta teologia ortodoxă rămâne permanent conştientă de faptul că nu e vorba de un lucru necesar pentru mântuire, ci despre modul de vorbire adecvat despre Maica Domnului, situându-se astfel pe linia Sfântului Vasile cel Mare care a accentuat: „Fecioria a fost necesară numai până la slujirea ei la lucrarea mântuirii: ce s-a întâmplat după aceea e lipsit de însemnătate pentru taina [mântuirii]; noi, prietenii lui Hristos, care nu putem auzi că Născătoarea de Dumnezeu ar fi încetat vreodată să fie fecioară, socotim de ajuns mărturiile citate"[167].

Ca şi cântarea liturgică „Vrednic e cu adevărat", icoana „Rugului aprins" e o transpunere „theotokologică" a unor elemente aparţinând unei rugăciuni către Dumnezeu, asupra Maicii care s-a învrednicit să cuprindă în trupul ei pe Dumnezeu, o transpunere a unor trăsături ale unei icoane a lui Hristos asupra unei icoane a Născătoarei de Dumnezeu. Prototipul iconografic pentru trăsăturile esenţiale ale acestei icoane e icoana „Spas v silach", „Mântuitorul între puterile îngereşti"[168]. Aici ca şi acolo întâlnim steaua în opt colţuri, care trimite la ziua a opta a creaţiei. Steaua e simbol al lui Hristos; căci Hristos este „Steaua lui Iacob" (*Nm* 24, 17)[169]. În acelaşi timp însă, după „Imnul Acatist" Maica Domnului e „stea care

[165] IERONIM, *Adversus Helvidium*, *PL* 23, 183–206.

[166] Cf. citatul din AMBROZIE redat mai sus nota 145.

[167] VASILE CEL MARE, *Homilia in Sanctam Christi Generationem*: *PG* 31, 1468.

[168] Vezi mai sus cap. 4.2., fig. 4.

[169] Cf., de exemplu, V.N. LAZAREV, *Moskovskaja škola*, fig. 39.

oglindeşte Soarele"[170]. Din acest motiv steaua poate deveni din simbol al lui Hristos simbol al Maicii Domnului. Catalogul colecţiei de icoane ale Galeriei Tretiakov din Moscova citează dintr-o lucrare a lui A.N. Vinogradov (care, din păcate, mi-a rămas inaccesibilă) în care culoarea verde a rombului interior sau a stelei din icoana Rugului e interpretată ca fiind culoarea tufişului, iar culoarea roşie a stelei exterioare ca fiind culoarea focului[171]. Steaua interioară sau rombul nu este însă nicidecum mereu verde. Ea este la fel de des albastră, şi albastrul pare să fi fost culoarea originară, ca şi la „Spas v Silach". Când firnisul e murdărit de particulele de funingine şi fum de tămâie, albastrul se transformă foarte uşor în verde.

În orice caz, steaua din prim plan nu redă tufişul. Altfel ea n-ar fi presărată, în multe icoane ale „Rugului aprins", cu stele. Pe icoanele Rugului se repetă mai degrabă un proces cunoscut din reprezentarea mielului: tipul vechi-testamentar al mielului este înlocuit în Noul Testament de Hristos, adevăratul Miel al lui Dumnezeu (canonul 82 al Sinodului Trulan). Astfel, după explicaţia Sfântului Grigorie al Nyssei, rugul care ardea şi nu se mistuia o preînchipuia pe Maica Domnului[172]. *Ea* este împlinirea tipului vechi-testamentar. Prin aceasta, icoana rusă a „Rugului aprins" e mai aproape de principiile originare ale iconografiei decât de prototipul iconografic mai vechi, care şi-a păstrat locul în colţul din stânga sus al icoanei Rugului. Maica Domnului apare nu în rug, ci ea *este* rugul care arde şi nu se mistuie, şi *în* ea este focul, *în* ea este Dumnezeu.

Icoana „Rugului aprins" este astfel şi icoana unei vederi a lui Dumnezeu. Ea a avut drept model cealaltă icoană importantă a unei vederi a lui Dumnezeu: icoana „Spas v silach". De aceea, aici ca şi acolo, sunt înscrise în stea figuri schematice de îngeri. De aceea, aici ca şi acolo, întâlnim culorile albastru şi roşu pe icoana „Rugului" însă în inversiunea obişnuită la Maica Domnului. Important înainte de toate e că pe icoana Rugului ca şi pe icoana de tipul „Spas v silach" se văd în colţurile roşii ale stelei din fundal patru fiinţe vii, simbol al

[170] *Horologion*, p. 322; *Die Ostkirche betet* II, p. 218.

[171] V.I. ANTONOVA – N.E. MNEVA, *Katalog* II, p. 207 *sq.* (Nr. 623).

[172] GRIGORIE AL NYSSEI, *La vie de Moise: SC* 1, 118; cf. şi IOAN DAMASCHINUL, *Imag.* II, 20 (B. Kotter, 119); III, 22 (B. Kotter, 129).

evangheliştilor. Prin aceasta ea corespunde şi vederii lui Dumnezeu avute de profetului Iezechiel.

Chiar şi în atare trăsături, care, la fel ca şi preluarea unor motive centrale din icoana lui Hristos „Spas v silach" în icoana Maicii Domnului, duc cinstirea ei în maximă apropiere de cinstirea lui Hristos, cinstirea Maicii Domnului rămâne „theotokologică", şi prin aceasta un aspect special al hristologiei. Alte trăsături, chiar cele pentrú care am putea găsi dovezi, dacă nu în Sfânta Scriptură însăşi[173], cel puţin în exegeza patristică mai veche, şi care ar putea izola mai puternic mariologia de hristologie, apar doar discret, în fundal, în imnografia ortodoxă.

Astfel, întotdeauna când este reprezentată în absida unei biserici ca rugătoare, Maica Domnului este un simbol, o personificare a Bisericii. Ca atare, ea îşi ridică din altar mâinile rugătoare către Pantocratorul reprezentat în centrul cupolei. În imnografia Bisericii Ortodoxe, această referinţă ecleziologică apare doar în fundal. Arareori apare atât de limpede ca în stihira vecerniei de sâmbătă seara a glasului 5, care, după cât se pare, nu se cântă în Biserica Greacă:

> „Cum voi numi, curată Născătoare de Dumnezeu, biserica ta slăvită de Dumnezeu? Grădină a raiului te numesc, curată, arcă a lui Noe care pentru Dumnezeu a scăpat preoţia împărătească, poporul sfânt, turma lui Hristos, Dumnezeul nostru; cortul lui Moise te asemăn, unde era locul împăcării şi toiagul înflorit, unde era luminătorul şi vasul [cu mană], vasul tămâierii cel cu totul de aur, la care aleargă fiece credincios cerând mare milă"[174].

Aici se poate vedea cum trăsăturile theotokologice se împletesc cu cele ecleziologice. Imaginea arcei indică explicit o trăsătură ecleziologică. Iar imaginea cortului, care aici trebuie înţeleasă ecleziologic, e de altfel şi o imagine a aceleia care cuprinde în sine pe Cel Sfânt, fiind deci o imagine theotokologică. „Theotokologic" trebuie înţelese iarăşi într-un mod foarte limpede imaginea „cădelniţei", care cuprinde cărbunii

[173] Cf. însă RAYMOND E. BROWN, *Maria im Neuen Testament*.

[174] A. V. MALTZEW II, p. 14.

aprinşi şi tămâia mirositoare, şi cea a „sfeşnicului". În sfeşnic stă Lumina Hristos. Toiagul care a înverzit în chip minunat e însă o imagine a Fecioarei care a născut şi rămâne totuşi fecioară.

Calitatea Mariei de Maică a lui Dumnezeu — nu virtuţile sau neprihănirea ei — întemeiază puterea deosebită a mijlocirii ei. Biserica Ortodoxă este pătrunsă de certitudinea că „Maria Maica lui Dumnezeu se roagă pentru biserici"[175]; dincolo de aceasta ea mai crede că rugăciunile Maicii au o putere deosebită pe lângă Fiul ei, tocmai pentru că Mama Lui e mai aproape de El decât îngerii, „mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii", iar ca Mamă are o îndrăzneală (*parrhesia*) deosebită la El, aşa cum exprimă aceasta „theotokia" de la stihoavna vecerniei glasului 2:

> „O minune mai nouă decât toate minunile cele de demult! Că cine a cunoscut maică să fi născut fără de bărbat şi să poarte în braţe pe Cel ce cuprinde toată făptura? A lui Dumnezeu este voia, a Celui ce S-a născut, pe care ca pe un Prunc, Preacurată, în braţele tale purtându-L, şi îndrăzneală de maică spre Dânsul dobândind, nu înceta a-L ruga pentru cei ce te cinstesc, ca să miluiască şi să mântuiască sufletele noastre!"[176].

Această poziţie a Maicii Domnului ca una care a purtat în trupul ei pe Dumnezeu şi a devenit „scaun de heruvimi" şi îndrăzneala ei la Hristos sunt motivul pentru care expresiile folosite cu privire la Ea în textele liturgice sunt de-a dreptul provocatoare pentru protestanţi, şi care sunt „exagerate", „riscante" şi „îndrăzneţe"[177] chiar şi pentru romano-catolici, dar care sunt posibile în înţelegerea ortodoxă. Numai că toate aceste expresii nu trebuie înţelese într-un sens „mariologic", ci în unul „theotokologic". Toate expresiile „exagerate", „riscante" şi „îndrăzneţe" despre Maica Domnului privesc naşterea Mântuitorului sau mijlocirea ei. Numai în acest sens poate fi Ea lăudată ca „mijlocitoare", ca una care „mântuieşte" şi

[175] Această formulare se găseşte şi în „Apologia" 21 a Confesiunii Augustane din 1530, care împărtăşeşte convingerea ortodoxă despre mijlocirea Maicii Domnului (BSEK 322).

[176] *Parakletike*, p. 66; A. V. MALTZEW I, p. 389.

[177] Vezi mai sus p. 137.

ca „mântuire a sufletului meu"[178]. Cu tot consensul aparent cu învăţătura romano-catolică, lipseşte aici orice interes de a formula o dogmă privitoare la mijlocirea Mariei. În permanenţă la expresiile „exagerate" poate şi trebuie să se adauge: „fiindcă Tu ai născut pe Mântuitorul sufletelor noastre"[179].

Theotokologia ortodoxă nu este marcată numai de „exagerări" şi „îndrăzneli" care tind să o scoată pe Maica Domnului din rândurile umanităţii, ci şi de faptul că prin ea se stabileşte clar umanitatea lui Hristos. Din „sângele ei nevinovat s-a plămădit în chip suprafiresc trupul Ziditorului a toate"[180]; din pântecele ei Dumnezeu S-a îmbrăcat în trup[181]. Această idee este atât de importantă încât Biserica Ortodoxă cunoaşte o rugăciune de mulţumire către Maica Domnului chiar şi după primirea Euharistiei[182]. Şi această rugăciune trebuie înţeleasă nu în sens „mariologic", ci „theotokologic".

În teologia bizantină târzie au avut loc însă evoluţii teologice, care, fără corectura permanentă a imnologiei, printr-o reînsufleţire a unor teme mariologice, nu „theotokologice" din Biserica Veche, ar fi putut duce, şi într-o anumită măsură au şi dus, la o dezvoltare de sine stătătoare a mariologiei. Interesul crescând pentru vieţile sfinţilor o dată cu activitatea lui Simeon Metafrastul (secolul X) a avut efecte retroactive asupra cinstirii Maicii Domnului şi a mariologiei. Acest lucru se poate vedea, de exemplu, în ciclul de imagini detaliate cu scene din viaţa Maicii Domnului după protoevanghelia lui Iacob din nartexul bisericii mănăstirii Chora din Constantinopol (secolul XIV)[183]. Reflecţii teologice asupra Mariei a dezvoltat între alţii marele teolog Nicolae Cabasila (născut în jurul 1320 şi mort între 1363 şi 1391) cunoscut prin *Comentariul său la Liturghie* şi *Viaţa în Hristos;* responsabili alături de el pentru noi accente în învăţătura despre Maica Domnului, sunt şi Sfântul Grigorie Palama[184] şi Teofan al Niceei

[178] Formulări întâlnite, de exemplu, în imnul Acatist: *Triodion*, p. 321–328; *Die Ostkirche betet* II, p. 217–233.

[179] Cf. *Horologion*, p. 154.

[180] Utrenia Duminicii glasul 5, irmosul odei a 9-a: *Parakletike*, p. 246; A. V. MALTZEW II, p. 65 şi *passim*.

[181] Utrenia de sâmbătă glasuk 6, oda 1. Theotokion după rânduiala rusă: A. V. MALTZEW II, p. 553.

[182] *Die Göttliche Liturgie*, 95.

[183] EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* I, p. 277–290.

[184] Vezi mai sus p. 76 *sq*.

(† 1380–1381). Faţă de enunţurile pur theotokologice anterioare, ei accentuează în chip nou sfinţenia personală absolută a Născătoarei de Dumnezeu, rolul ei *activ* în Iconomia mântuirii, precum şi legătura ei cu învăţătura despre Biserică[185]. După învăţătura lui Cabasila, în ea a fost atins ţelul creaţiei. Aşa cum pomul ţinteşte spre rod, tot aşa creaţia ţinteşte spre Maica Domnului. Ea este reprezentanta umanităţii şi simbol al Bisericii[186]. În ea se arată puterea şi posibilitatea conlucrării (συνέργεια) umane cu Dumnezeu în realizarea mântuirii[187] manifestată în capacitatea omului, descoperită în Maria, de a deveni „născător de Dumnezeu" (θεοτόκος)[188].

Dacă gândirea bizantină târzie arată deja o deplasare a centrului de greutate în enunţurile privitoare la Maica Domnului, dar care nu ating însă practica liturgică, în Rusia găsim unele schimbări chiar şi în sfera liturgică. Numai în Rusia, nu şi în Bizanţ şi celelalte ţări de tradiţie ortodoxă, unele icoane ale Maicii Domnului îşi au propriile lor sărbători. Pe lângă aceasta, în Rusia au apărut şi tipuri de icoane ale Maicii Domnului în care raportarea la Hristos nu mai apare atât de limpede ca la majoritatea zdrobitoare a icoanelor tradiţionale ale Maicii Domnului. Să ne gândim aici, de exemplu, la icoana Maicii Domnului din Bogoljubov[189]. În această icoană Maica Domnului e arătată ca îndreptată încă în rugăciune către Hristos. Această îndreptare a Maicii Domnului către Hristos nu se mai găseşte însă pe toate icoanele de tipul „Bucuria tuturor celor necăjiţi" apărute târziu[190]. Tendinţa de autonomizare a theotokologiei în mariologie, care poate fi văzută în viaţa liturgică a Bisericii Ortodoxe Ruse şi în imnografia rusă, e consolidată şi mai mult în gândirea teologică de necesitatea disputei cu mariologia romano-catolică.

Acest lucru a lăsat urme chiar şi în gândirea părintelui Georges Florovsky, deşi opera teologică a acestuia e puternic concentrată hristologic şi, plecând de aici, mariologia trebuia

[185] P. NELLAS, p. 29.
[186] P. NELLAS, p. 30.
[187] Cf. P. NELLAS, p. 32.
[188] P. NELLAS, p. 36.
[189] V.I. ANTONOVA — N.E. MNEVA, *Katalog* II, Nr. 456, 899, 922 (fig. 149), 903, 785; I. BENTCHEV, p. 31–33, fig. 17, 18.
[190] V.I. ANTONOVA — N.E. MNEVA, *Katalog* II, Nr. 886 (fig. 134); I. BENTCHEV, p. 129 *sq.*, fig. 106.

dezvoltată propriu-zis numai ca theotokologie. Centrarea hristologică a afirmaţiilor sale mariologice se arată, de exemplu, atunci când în studiul „Maica Domnului pururea Fecioară" postulează faptul că şi „mariologia trebuie să fie un capitol în tratarea Întrupării şi de aceea nu poate fi niciodată lărgit într-un «tratat» independent"[191]. Chiar şi aspectul ecleziologic al „mariologiei" are pentru el o natură hristologică; fiindcă, în concepţia părintelui Florovsky, însăşi învăţătura despre Biserică este o „hristologie extinsă", mai exact o învăţătura despre „Hristosul total": „totus Christus, Caput et corpus"[192]. Totuşi încă din titlul articolului său „mariologic" se vede că el pune învăţătura despre pururea-fecioria Mariei pe acelaşi plan înalt cu învăţătura despre maternitatea ei divină. Prin urmare, în introducerea articolului el vorbeşte de cele două nume date Maicii Domnului: *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu) şi *aeiparthenos* (Pururea Fecioară)[193]. Prima noţiune a fost sancţionată de Sinodul III Ecumenic (431), cealaltă de Sinodul V Ecumenic (553). Părintele Georges Florovsky are fără discuţie dreptate cu această constatare. În dezvoltările sale nu mai apare însă la fel de limpede că de fapt este vorba de două aspecte ale *unui* singur eveniment şi ale *unui* singur adevăr, iar nu de adevăruri diferite, independente unul de celălalt.

În chip asemănător stau lucrurile cu o altă expresie care are şi ea rădăcini patristice. Plecând de la Grigorie din Nazianz, Sfântul Ioan Damaschinul accentuează o idee care s-a fixat şi în imnografia Bisericii Ortodoxe: Maica Domnului nu este numai un „canal" prin care Logosul a venit în trup[194]. Mai degrabă, Hristos îşi are din ea trupul Său, natura Sa umană, de-o-fiinţă (*homoousios*) cu natura tuturor oamenilor[195]. Părintele Georges Florovsky preia această idee, dar în cadrul ei accentuează intimitatea relaţiei mamă–copil cu Hristos şi participarea Maicii Domnului la opera de mântuire[196]. Astfel, în gândirea sa câştigă în însemnătate trăsături

[191] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 173.
[192] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 173.
[193] Cf. şi „Articolele Smalkaldice" (*BSEK* 414) şi „Formula de Concordie": SD VIII (*BSEK* 1024).
[194] Vezi mai sus p. 143 *sq.*
[195] IOAN DAMASCHINUL, *De fide Orthodoxa* III, 12: *BKV* 44, 141.
[196] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 176 *sq.*

într-adevăr întâlnite în teologia Părinților Bisericii, dar care trecuseră în plan secund în experiența liturgică a Bisericii Ortodoxe, ca, de exemplu, accentuarea răspunsului Născătoarei de Dumnezeu la vestea îngerului și semnificația lui mântuitoare[197]. Această accentuare specială al acelui „Fie!" al Maicii Domnului corespunde sinergismului ortodox[198]. Ea corespunde și paralelei dintre Eva și Maria, pe care o găsim deja la Iustin Martirul și Filozoful[199], și mai ales la Sfântul Irineu al Lyonului[200], dar care nu joacă un rol esențial în imnografia Bisericii Ortodoxe. Astfel, respingerii dogmei romano-catolice despre „imaculata concepție" a Mariei prin referirea la *Cruce* ca punct culminant al istoriei mântuirii, care i-a eliberat de păcat fără excepție pe toți oamenii, inclusiv pe Maica Domnului[201], îi corespunde în final nu o reținere față de enunțuri privitoare la „Maria ca atare", ci o psihologizare care, chiar dacă comparativ mai reținută, face „mariologia" încă și mai autonomă. Libertatea Născătoarei de Dumnezeu față de patimi, dăruirea ei lui Dumnezeu, „fecioria ei spirituală" devin — chiar dacă foarte prudent, incipient — o temă de sine stătătoare[202].

Al doilea exemplu extras din literatura actuală privitoare la mariologia ortodoxă, pe ansamblu nu foarte bogată, îl reprezintă o contribuție din anul 1973 a profesorului Vasili Sarîcev de la Academia Duhovnicească din Moscova intitulată: „Despre cinstirea Maicii Domnului"[203]. Și aici, ca și la părintele Georges Florovsky, un rol central îl joacă cu precădere referința hristologică, și prin aceasta „theotokologia". Scopul propriu-zis al lucrării e însă disputa cu dogma romano-catolică despre „imaculata concepție" a Mariei. Sarîcev obiectează împotriva acestei dogme faptul că Maria nu e imaculată de la natură, neprihănirea ei fiind rezultatul luptei ei personale (*podvig* în ruseşte). „Pentru Preasfânta Fecioară, ca și pentru Ioan Botezătorul, sfințenia constă nu în prerogativa

[197] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 179.
[198] Cf. G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 181.
[199] IUSTIN, *Dialogus* 100; *PG* 6, 709. 712.
[200] IRINEU, *Contra haereses* V 19. 1: *PG* 7, 1175 *sq.*; G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 182.
[201] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 182.
[202] G. FLOROVSKY, „The Ever-Virgin", p. 184 *sq.*
[203] V.D. SARYČEV, „O počitanii Božiej Materi".

abstractă a nevinovăției, ci în schimbarea reală a naturii umane curățită și înălțată treptat prin har de-a lungul generațiilor anterioare"[204].

Teologia și evlavia ortodoxă au mărturisit și lăudat în permanență fecioria Mariei înaintea, în timpul și după naștere. O punere în discuție a acestei credințe în caracterul intact al uşii prin care a intrat Dumnezeu ar părea aici o blasfemie. Cel mai important și cel mai des folosit titlu de cinstire a Mariei nu este însă acela de Fecioară, ci de „Născătoare de Dumnezeu". La Vasili Sarîcev însă, centrul de greutate se deplasează puternic pe titlul „Fecioară", singurul folosit în Simbolul niceo-constantinopolitan[205]. Interesul său este captivat și de trăsăturile biografice, mai cu seamă de relatarea privitoare la „Intrarea Maicii Domnului în Templu". Contrar acestui lucru, sărbătoarea cu același nume i-a oferit prilejul Sfântului Ioan din Kronștadt de a predica mai cu seamă despre importanța pentru creștini a casei lui Dumnezeu, a templului creștin, fără a acorda un interes special detaliilor biografice[206].

Ca învățătură ortodoxă de-la-sine-înțeleasă Sarîcev prezintă convingerea privitoare la înălțarea Mariei cu trupul la cer. De concepția romano-catolică îl separă doar precizarea că pentru Biserica Ortodoxă nu există „nici un fel de necesitate pentru o dogmatizare formală" a acestei credințe[207].

Dezvoltările lui V.D. Sarîcev lasă să se întrevadă o semnificativă deplasare de accent față de theotokologia bizantină, prin aceea că noțiuni înțelese la origine în sens theotokologic sunt interpretate în sens mariologic. Astfel, noțiunea de „Mijlocitoare" este folosită deja în imnele bizantine. Sarîcev însă nu o numeşte pe Maica Domnului „Mijlocitoare" numai pentru că prin ea s-a petrecut unirea firii dumnezeiești și omenești în Hristos sau pentru că intervenția ei ca Mamă este deosebit de eficientă, ci și pentru că astfel ea face cu putință intrarea noastră în Biserică, pentru că prin ea Hristos dăruieşte umanității înfierea. De aceea e numită pe bună dreptate „mijlocitoare a mântuirii neamului nostru". Traducerea sla-

[204] V.D. SARYČEV, p. 81 cu un citat dintr-o scriere a lui V. Lossky. El ar fi putut să se sprijine tot așa de bine și pe arhiprezbiterul Serghi Bulgakov (vezi mai jos p. 157–158).
[205] V.D. SARYČEV, p. 83.
[206] K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 222–229.
[207] V.D. SARYČEV, p. 85.

vonă a theotokiei greceşti din vecernia duminicii glasului 3 citată aici raporta însă pe bună dreptate noţiunea de mijlocire (μεσιτεύσασα) la intervenţia Maicii Domnului desemnând-o de aceea drept „chodatajstvovavšaja", „cea care ai făcut mijlocire". Vasili Sarîcev însă traduce această expresie literal, dar şi înţelegând-o într-un sens eronat, mai degrabă mariologic: „posredstvovavsaja", cea care ai mijlocit direct[208].

În dezvoltările sale Vasili Sarîcev se sprijină în chip esenţial pe un al treilea autor rus, care urmează a fi prezentat aici ca „mariolog": părintele Serghi Bulgakov. Una din cele mai importante lucrări mariologice ale sale poartă titlul *Rugul nears*[209], însă fără să se ocupe mai îndeaproape cu explicaţia icoanei theotokologice a „Rugului nears". Altfel decât dezvoltările lui Sarîcev, expunerile părintelui Bulgakov ne lasă să întrezărim faptul că, în învăţătura despre Maica Domnului, el nu prezintă consensul general ortodox, ci o tendinţă proprie înclinând spre amplificarea enunţurilor privitoare la Maica Domnului. Astfel, el se ridică (fără să-l numească) împotriva unui polemist ortodox care, pentru a putea combate dogma romano-catolică de la 1854, tăgăduieşte impecabilitatea Mariei[210].

În faţa contestării impecabilităţii Mariei, părintele Bulgakov apără însă prea mult însăşi dogma „imaculatei concepţii" a Mariei din anul 1854. În viziunea sa, această dogmă nu este eretică. „Noi erezii despre Maica Domnului au apărut numai în ultimul timp, mai ales în protestantism, care a tăgăduit cu totul cinstirea Maicii Domnului"[211]. Greşeala dogmei din 1854 părintele Bulgakov o vede însă, afară de aceea că asupra ei plutesc deja umbrele dogmei infailibilităţii papale din 1870, în faptul că a dat o expresie falsă noţiunii corecte despre impecabilitatea personală a Maicii Domnului[212], întrucât se bazează pe o premiză antropologică falsă. După părintele Serghi Bulgakov, aceasta constă în învăţătura romano-catolică privitoare la aşa-numitul „donum superadditum" (dar supraadăugat). Potrivit antropologiei romano-catolice, păcatul strămoşesc înseamnă pierderea lui „donum superadditum", a

[208] V.D. SARYČEV, p. 87; *Parakletike*, p. 122; A. v. MALTZEW I, p. 689.
[209] S. BULGAKOV, *Kupina Neopalimaja*.
[210] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 80.
[211] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 78.
[212] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 79.

darului surpaadăugat care îl fereşte pe om de păcat, fără acest ajutor supranatural natura umană înclinând spre păcat. Printr-un act de voinţă special al lui Dumnezeu, Maria a fost eliberată de păcatul strămoşesc. Însă părintele Bulgakov vede libertatea umană distrusă printr-un astfel de act de voinţă dumnezeiască. Potrivit acestei concepţii occidentale — aşa cum o vede Bulgakov — Întruparea n-a avut loc atunci „când a venit plinirea vremii" (*Ga* 4, 4), ci la un moment oarecare ales în mod arbitrar[213], când i-a plăcut lui Dumnezeu să anunţe o amnistie anticipată, să anticipeze încă de la naşterea Mariei (ca printr-un credit bancar) roadele jertfei de pe Cruce[214].

Biserica Romano-Catolică a putut formula o astfel de învăţătură numai pe baza creaţionismului dominant din epoca scolastică[215], potrivit căruia sufletul fiecărui om este creat de fiecare dată nou la naşterea sa. Dacă însă învăţăm traducianismul, respectiv dacă ţinem tare la ideea de bază a traducianismului că omul e marcat deja în prealabil de strămoşii săi[216], atunci favoarea specială acordată Mariei nu mai apare ca un act divin arbitrar, ci ca fruct al conlucrării (συνέργεια) dintre Dumnezeu şi om. Abstracţie făcând de stricăciunea păcatului strămoşesc, Maria şi-a dobândit astfel ea însăşi, respectiv a moştenit de la strămoşi sfinţenia şi nepăcătoşenia personală[217].

I s-ar face nedreptate părintelui Bulgakov dacă am aplica aici categoria „meritului". Nu de merit e vorba aici, ci de o ontologie potrivit căreia sufletul fiecărui om e conformat de generaţiile anterioare lui iar defectele ca şi maturizările pozitive sunt moştenite[218].

Afirmarea şi apărarea impecabilităţii Mariei de către părintele Serghi Bulgakov — în ciuda implicării ei în păcatul strămoşesc — este încă o chestiune, iar prezentarea ei oarecum ca model al „sinergiei" dintre Dumnezeu şi om e o alta. În timp ce textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe, chiar cele de la sărbătoarea Bunei-vestiri, nu ies din cadrul theotoko-

[213] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 91.
[214] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 92.
[215] Cf. pentru aceasta S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 95 *sq.*; P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 50, 145, 346.
[216] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 104.
[217] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 91, 56.
[218] *Iş* 20, 5 *sq.*

logiei ortodoxe moştenite din vechime, părintele Bulgakov accentuează semnificaţia răspunsului „Fie!" dat îngerului de către Maica Domnului. Maria, care a fost fără de păcat personal, a putut astfel „în virtutea acestei impecabilităţi... să spună cu întreaga ei voinţă, cu toată fiinţa ei neîmpărţită: «Iată, roaba Domnului! Fie mie după cuvântul tău!»"[219]. Conlucrarea ei are o semnificaţie decisivă pentru mântuirea lumii. Numai ea a putut „să vorbească astfel încât, ca răspuns la această dăruire a ei deplină lui Dumnezeu, să aibă loc pogorârea Duhului Sfânt şi zămislirea fără de sământă a Domnului Iisus Hristos. Cel mai mic păcat în trecut sau în prezent ar fi vătămat integritatea acestei dăruiri de sine şi forţa acestei exigenţe. Cuvântul hotărâtor pentru întreg neamul omenesc şi întreaga omenire n-a fost numai o exigenţă a clipei de atunci, ci venea din adâncul fiinţei neprihănite a Mariei, a fost opera şi suma vieţii ei"[220].

Astfel de afirmaţii trimit la „cunoştinţe" despre viaţa Mariei care cu greu ar mai putea veni în mintea gândirii critice dominante în Bisericile occidentale atât din partea protestantă, cât şi din partea romano-catolică. Nu întâmplător, de exemplu, în Biserica Romano-Catolică, un rol incomparabil mai mare decât tradiţiile „istorice" despre „transitus Beatae Mariae Virginius" în fundamentarea dogmei despre înălţarea cu trupul la cer a Mariei, îl joacă motivele de convenienţă[221]. Această reţinere în argumentarea *istorică* nu are un corespondent în teologia ortodoxă mai nouă. La teologi ai Bisericii Ortodoxe Ruse rupţi de propriile lor tradiţii critice, ca şi de gândirea istorico-critică a teologiei occidentale actuale — ca, de exemplu, Vasili Sarîcev — acest lucru impresionează mai puţin. Demn de remarcat este însă acest lucru la gânditori critici precum părinţii Georges Florovsky şi Serghi Bulgakov. În chestiunea istorică privitoare la originea slujirilor bisericeşti, de exemplu, părintele Serghi Bulgakov s-a deschis tot mai mult gândirii istorico-critice. El a ştiut să lege într-un mod impresionant acest lucru de menţinerea poziţiilor dogmatice ale Tradiţiei ortodoxe[222]. În dezvoltările sale

[219] *Lc* 1, 38.

[220] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 69.

[221] Cf., de exemplu, ALOIS MÜLLER, „Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis", p. 493 *sq*.

[222] S. BULGAKOV, „Ierarchija i Tainstva", p. 23, 26, 29.

cu privire la „Mariologie" lipseşte, dimpotrivă, orice distanţă critică. Fără nici un fel de precauţie istorico-critică, el vorbeşte despre cele mai diverse evenimente din viaţa Maicii Domnului[223], aşa cum le relatează, de exemplu, Protoevanghelia lui Iacob. Caracterul problematic al unui asemenea demers, de care era fără îndoială conştient, îl înlătură cu reproşul de „naturalism istoric" adresat cercetării critice occidentale[224].

Aici însă sunt puse şi reluate teme peste care s-a suprapus timp de secole theotokologia imnelor bizantine. Experienţa liturgică a Bisericii Ortodoxe rămâne de aceea pe mai departe influenţată exclusiv de tradiţia theotokologică[225]. Această experienţă liturgică are două consecinţe. Prima e aceea că Maica Domnului, care e pomenită după fiecare doxologie, la sfârşitul fiecărui imn liturgic, îndată chiar după epicleza din rugăciunea euharistică şi, pe lângă toate acestea, în nenumărate imne proprii, joacă un rol incomparabil în gândirea ortodoxă. Ocazional aceasta duce — cum arată şi dezvoltările părintelui Serghi Bulgakov şi ale lui Vasili Sarîcev — la problematizări şi proliferări care amintesc de mariologia romano-catolică. În acelaşi timp însă, prin concentrarea theotokologică — şi aceasta este a doua consecinţă — ele sunt ferite de autonomizarea şi de o suprapunere durabilă peste enunţurile theotokologice. Numai aşa se explică faptul că, în ciuda tuturor asemănărilor şi consensurilor cu mariologia romano-catolică, sentimentul înstrăinării faţă de ea rămâne, chiar dacă pentru creştinul ortodox renunţarea la cinstirea Maicii Domnului şi respingerea cultului ei în protestantism e un lucru încă şi mai străin şi mai de neînţeles.

Bibliografie:

ANTONOVA, VALENTINA IVANOVNA – NADEŽDA EVGEN'EVNA MNEVA, *Katalog drevnerusskoj živopisi. XI – načala XVIII vv. Gosudarstvennaja Tret'jakovskaja Gallereja. Opyt istoriko-chudožestvennoj klasifikacii. V 2-ch tomach, T. 2-j. XVI - načalo XVIII veka* [Catalogul picturii ruseşti vechi. Secolul XI până la începutul secolului XVIII. Galeria de stat Tretiakov.

[223] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 111 *sq*.

[224] S. BULGAKOV, *Kupina*, p. 123. Cu privire la concepţia lui Bulgakov, cf. şi p. 79 *sq*.

[225] *Die Göttliche Liturgie*, p. 67.

Încercare a unei clasificări de istoria artei, în 2 volume. Vol. II, sec. XVI – începutul sec. XVIII], Moscova, 1963.
BEHR-SIGEL, ELISABETH, „Marie, Mere de Dieu. Mariologie traditionelle et questions nouvelles", *Irén.* 58/1985, p. 451–470; 59/1986, p. 20–31.
BENTCHEV, IVAN, *Handbuch der Muttergottesikonen Rußlands. Gnadenbilder - Legenden - Darstellungen*, Bonn–Bad Godesberg, 1985.
BROWN, RAYMOND E., „Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten, Stuttgart, 1981.
BULGAKOV, SERGIJ, „Ierarchija i Tainstva" [Ierarhia şi Tainele], *Put* 49/1935, p. 23–47.
ID., Kupina Neopalimaja. Opyt dogmatičeskogo istokovanija nekotorych čert v pravoslavnom počitanii Bogomateri [Rugul nears. Încercare a unei explicaţii ortodoxe a unor trăsături în cinstirea Maicii Domnului], Paris, 1925.
ID., Nevesta Agnca. O bogočelovečestve [Mireasa Mielului. Despre Divino-umanitate], č. III, Paris, 1945.
FELMY, K.CH., „Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche", *OS* 2 (1996), p. 97–115.
ID., „Dornbusch, in dem das Feuer brennt. Interpretation zum theologischen Verständnis eines Ikonen-Typs der Gottesgebärerin", *SOrth* 1989/3, p. 32-35.
ID., Predigt im orthodoxen Rußland (vezi Bibliografia cap. 1).
FLOROVSKY, GEORGES, „The Ever-Virgin Mother of God," în: G. FLOROVSKY, *Collected Works* III, Belmont, 1976, p. 171–188.
GILLET, LEV, „Marie, Mere de Jésus", *Contacts* 31/1979, p. 361–375.
HEISER, LOTHAR, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Trier, 1981 = *Sophia* 20.
HENNECKEE, EDGAR, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 4. Aufl. durchgesehener Nachdruck der 3. Aufl. hrsg. von W. Schneemelcher, I. Bd. : *Evangelien;* II. Bd. : *Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, 1968, 1971[4].
KALOGIROU, I.O., „Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie", *IKZ* 68/1978, p. 2–28.
KÖSTER, H.M., „Die Eigenart der orthodoxen Mariologie", în: *Actes du Congres Internationale de Mariologie de Santo Domingo*, t. 6, p. 37–56.
KÜHNIS, ANNA-THEKLA, *Die Gottesmutter vom Unverbrennbaren Dornbusch, Psychologische Interpretation einer russischen Ikone*, Gersau, 1986.
LAURENTIN, R., *Die marianische Frage*, Freiburg-Basel-Wien, 1965.
LAZAREV, V.N., *Moskovskaja škola ikonopisi — Moscow School of Icon-Painting*, Moscova, 1980.
LILIENFELD, FAIRY VON, „Maria im liturgischen Gebet der orthodoxen Kirche", *Maria in der Lehre von der Kirche*. Hrsg. von H.-J. Mund, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1979.
LOT-BORODINE, MYRRHA, „Le dogme de l'Immaculée Conception à la lumière de l'Église d'Orient", *Irén.* 67 (3/1994), p. 328–344.
M. CH., „As She Departs to Her Son...", *GOTR* 22/1977, p. 227–231.
MOORHEAD, JOHN, „Mary and the Incarnation", *GOTR* (1989), p. 347–355.
MÜLLER, ALOIS, „Marias Stellung und Mitwirkung im Christusgeheimnis", în: *MySal* III/2, p. 393–510.
NELLAS, PANAJOTIS, Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ θεομήτωρ. Τρεῖς θεομητορικές ὁμιλίες. Κείμενο - μεταφράση - εἰσαγογὴ - σχολία. Παναγιώτης Νέλλας.
NISSIOTIS, N.A., „Maria in der orthodoxen Theologie", *Conc.* 1983, p. 613–625.
PETRI, HEINRICH, „Maria und die Ökumene", *Handbuch der Marienkunde*. Hrsg. von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri, Regensburg, 1984, p. 315–359.
SARYČEV, V.D., „O počitanii Božiej Materi" [Despre cinstirea Maicii Domnului], *BoTr* 11/1973, p. 78–89.
VOINAKOV, VASILIY – VLADIMIR RIGIN, „The Completion of the Epiclesis and the Glorification of the Mother of God", *JMP* 1980/1, p. 78–80.
Taused Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern. Hrsg. von: Geistliche Akademie Sagorsk/Moskau, Ostkirchliches Institut Regensburg, München–Zürich 1988 = *Koinonia* 6.

5. „... şi întru Duhul Sfânt, Domnul de-viaţă-făcătorul..."* **Pnevmatologia**

5.1. „Lumină este şi Dăruitor al Luminii"** *Persoana şi lucrarea Duhului Sfânt*

La Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol din anul 381 a fost definită divinitatea Duhului Sfânt. El a fost mărturisit ca „Domn şi de-viaţă-făcător"... „Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit". Biserica Ortodoxă împărtăşeşte această credinţă cu Biserica Occidentului. Însă, aşa cum am văzut deja, Ortodoxia accentuează mai puternic decât Occidentul personalitatea Ipostasurilor, precum şi enunţurile privitoare la divinitatea de-viaţă-făcătorului Duh.

Această accentuare deosebită a Ipostasului Duhului Sfânt şi a divinităţii Sale se oglindeşte şi în experienţa rugăciunii ortodoxe. Ce-i drept, Biserica Ortodoxă cunoaşte şi foloseşte numai puţine rugăciuni adresate Duhului Sfânt, chiar şi numărul rugăciunilor îndreptate către cel de-al doilea Ipostas [Fiul] fiind mai mic decât numărul rugăciunilor către Întâiul Ipostas [Tatăl]. Acest lucru corespunde Tradiţiei Bisericii vechi. Dar nu există în Biserica Ortodoxă aproape nici o rugăciune care să nu sfârşească cu o doxologie trinitară. Şi aproape toate serviciile divine încep cu stihira rostită şi cântată la Rusalii:

> „Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul Adevărului, Care pretutindenea eşti şi toate le plineşti, Vistierul bu-

---

* Simbolul Niceo-Constantinopolitan.

** Din Stihira a doua la „Doamne strigat-am" de la Vecernia Rusaliilor. *Pentekostarion*, p. 226; *Osterjubel*, p. 537.

nătăţilor şi Dătătorule de viaţă, vino şi Te sălăşluieşte întru noi şi ne curăţeşte, Bunule, de toată întinăciunea, sufletele noastre"[1].

Prin această stihiră de la începutul fiecărui serviciu divin rugătorului ortodox îi devine limpede faptul că rugăciunea poate avea loc numai în puterea Duhului Sfânt.

Biserica Răsăriteană împreună cu Biserica Occidentului ţine cu tărie la convingerea potrivit căreia „lucrările în afară ale Treimii sunt neîmpărţite (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*)". Acest principiu nu împiedică însă nici Biserica Răsăriteană şi nici pe cea a Occidentului să atribuie îndeosebi şi ireversibil câte o lucrare divină „ad extra" anume fiecărui Ipostas: astfel creaţia e atribuită Tatălui, mântuirea Fiului, iar sfinţirea Duhului Sfânt, fiindcă o astfel de atribuire specială există deja în Simbolul de credinţă. Ba chiar Biserica Ortodoxă este deosebit de interesată de o atare atribuire specială, ca de pildă atunci când avertizează în faţa riscurilor unui anume hristomonism occidental şi insistă pe o accentuare mai puternică a lucrării Duhului Sfânt[2]. Prin tendinţa spre o accentuare mai puternică a lucrării celui de-al Treilea ipostas a fost dusă, de exemplu, într-o foarte mare măsură şi lupta contra adaosului „Filioque". Atribuirea legitimă, ba chiar recomandată şi necesară, a unei anumite opere trinitare „ad extra" câte unui Ipostas anume nu înseamnă desigur o împărţire a acestei opere. Ea nu înseamnă bunăoară un antagonism între mânia Tatălui şi iubirea Fiului. Cum anume trebuie văzută această atribuire specială fără împărţire a arătat mitropolitul Filaret (Drozdov) într-o predică din Vinerea Mare a anului 1816 devenită celebră, în care spune: „Iubirea Tatălui este iubirea care răstigneşte. Iubirea Fiului este iubirea răstignită. Iubirea Duhului Sfânt este iubirea care triumfă prin puterea Crucii"[3].

Pentru teologia ortodoxă lucrarea Duhului Sfânt nu este doar o simplă prelungire a lucrării lui Hristos. Lucrarea Duhului Sfânt e identică cu lucrarea Domnului înălţat numai în măsura în care lucrarea Domnului înălţat este în acelaşi timp

[1] Cf. *Göttliche Liturgie*, p. 2.

[2] Cf. mai ales NIKOS NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, îndeosebi p. 64–85.

[3] FILARET [DROZDOV], *Slova i reči*, p. 30.

şi lucrarea Tatălui. Teologia occidentală înclină, dimpotrivă, prin unii dintre reprezentanţii ei, spre a descrie lucrarea Duhului Sfânt ca pe o lucrare a Domnului înălţat, văzând aşadar în El în sens „modalist" doar un alt mod al lucrării celui de-al doilea Ipostas. În felul acesta lucrarea Duhului Sfânt se dizolvă cu totul în lucrarea lui Hristos. Nikos Nissiotis vede întemeiate aici ca într-o rădăcină comună unele evoluţii occidentale eronate distincte, ba chiar opuse. La extrema romano-catolică el vede primejdia identificării dintre Hristos şi Biserică[4]. Potrivit acestei concepţii, Biserica este prelungirea Întrupării, iar instituţiile ei sunt absolutizate ca manifestări ale Celui Întrupat. Afirmaţii corespunzătoarea găsim şi la părintele Georges Florovsky[5], deşi pe ansamblu ele sunt tipice mai degrabă pentru teologia occidentală decât pentru teologia răsăriteană.

La extrema neo-protestantă, în viziunea lui Nikos Nissiotis, neglijarea Duhului Sfânt duce la o neglijare a locului Bisericii şi Tainelor atât în evlavie, cât şi în gândirea teologică. Aici totul urmăreşte câştigarea unei relaţii personale cu Hristos, „Mântuitorul meu personal". Ceea ce nu exclude o accentuare emfatică a lucrării Duhului Sfânt. Dar lucrarea Duhului Sfânt e legată în mod „penticostal" numai de daruri şi experienţe extraordinare, iar nu de viaţa normală şi regulată a Bisericii[6].

Asemănătoare sunt şi consecinţele ce decurg pentru învăţătura despre Sfintele Taine. Pericolul romano-catolic constă aici într-o supralicitare teologică a Tainelor şi în identificarea lor cu Hristos, pericolul protestant într-o devalorizare a lor la rangul de „simple ceremonii care nu sunt necesare"[7].

Teologia ortodoxă, dimpotrivă, nu identifică lucrarea Duhului Sfânt cu lucrarea lui Hristos şi nu o leagă numai de efectele *extraordinare*, ci şi de cele instituţionale, mai cu seamă de Sfintele Taine. Trimiterea Sfântului Duh la Cincizecime creează un „mai mult", ceva nou faţă de lucrarea lui Hristos. Aşa se spune într-o predică la Rusalii a Sfântului Ioan Hrisostom:

[4] Pentru aceasta şi cele ce urmează vezi N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, îndeosebi p. 71.

[5] Cf. CH. KÜNKEL, p. 165 *sq.* şi *passim*.

[6] N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, p. 71.

[7] N. NISSIOTIS, *DieTtheologie der Ostkirche*, p. 26 *sq.*; cf. G. VAGNER, *O Duche Svjatom*, p. 10.

„Astăzi am ajuns în sfârşit la culmea bunătăţilor, am ajuns în patria praznicelor... Spune-mi oare nu întreagă mântuirea noastră ne e împărtăşită de Duhul Sfânt? Prin El suntem smulşi robiei, suntem chemaţi la libertate, conduşi la înfiere şi suntem creaţi din nou, prin El lepădăm povara grea şi rău mirositoare a păcatelor noastre. Prin Duhul Sfânt vedem cetele preoţilor şi avem poruncile dascălilor. Din acest izvor ţâşnesc darurile descoperirilor şi darurile tămăduirilor şi toate cele ce împodobesc de obicei Biserica lui Dumnezeu"[8].

Într-o altă predică la Rusalii Sfântul Ioan Hrisostom spune:

„Dacă n-ar exista Duhul Sfânt, n-am putea spune «Doamne Iisuse». «Căci nimeni nu poate spune că Domn este Iisus decât numai în Duhul Sfânt»[9]. Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, noi credincioşii n-am putea chema pe Dumnezeu[10]; dar noi spunem «Tatăl nostru, Care eşti în ceruri». Aşa cum nu putem spune «Domn», tot aşa nu putem să-L numim pe Dumnezeu «Tată». De unde ştim aceasta? De la Apostolul care spune: „Dar pentru că suntem fii a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!»[11]. Când Îl numeşti pe Dumnezeu «Tată», cugetă că la imboldul Duhului Sfânt te-ai învrednicit de această agrăire. Dacă n-ar fi Duhul, n-ar fi nici cuvântul înţelepciunii şi al cunoştinţei în Biserică; căci prin Duhul i se dă unuia cuvântul înţelepciunii, altuia cuvântul cunoştinţei[12]. Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi nici păstori şi învăţători în Biserică, căci aceştia sunt aşezaţi de Duhul Sfânt, după cum zice Pavel[13]: „în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi păstori şi episcopi»"[14].

Teologia ortodoxă contestă axioma frecvent întâlnită în teologia occidentală, mai ales în timpul din urmă[15], că Treimea

[8] IOAN GURĂ DE AUR, *De Sancta Pentecoste* II; *PG* 50, 463 *sq.*
[9] *1 Co* 12, 3.
[10] Cf. *Rm* 8, 15. 26.
[11] *Ga* 4, 6.
[12] *1 Co* 12, 8.
[13] *FA* 20, 28.
[14] IOAN GURĂ DE AUR, *De Sancta Pentecoste* I: *PG* 50, 458.
[15] Vezi mai sus cap. 2.

economică [în lucrarea ei în afară] şi Treimea fiinţială (imanentă) [în Ea Însăşi] ar fi identice, cu alte cuvinte că despre lucrările Treimii în afară şi despre relaţiile intratrinitare trebuie spuse aceleaşi lucruri. Fiindcă astfel ea ar trebui să accepte pe *Filioque*. Faptul că Duhul Sfânt este Duhul Fiului, că e trimis în timp de Fiul, corespunde limpede afirmaţiilor Sfintei Scripturi şi este învăţat şi de Biserica Ortodoxă.

Însă pentru teologia ortodoxă nu există o identitate între relaţiile intratrinitare şi trinitare, deşi între cele două există o strânsă legătură economică. Părintele Dumitru Stăniloae vede această relaţie în teologia ortodoxă chiar mai strânsă decât în teologia occidentală[16]. Tocmai pentru că Fiul şi Duhul Sfânt sunt „două Persoane independente în ce priveşte existenţa Lor ipostatică", Ele acţionează, potrivit afirmaţiilor lui Vladimir Lossky, de sine stătător în lucrarea Lor. „De aceea, pogorârea personală a Duhului Sfânt nu poartă caracterul unei lucrări subordonate lucrării Fiului. Cincizecimea nu este o «continuare» a Întrupării, ci rodul şi efectul ei"[17]. Lucrarea Duhului Sfânt nu este pur şi simplu un dublet al celei a Logosului, aşa cum nici şi pnevmatologia nu este un simplu dublet al hristologiei. Aceasta fiindcă în cel de-al Treilea Ipostas şi în lucrarea Lui „se desăvârşeşte revelaţia Tatălui"[18]. „Ea încheie *într-un alt mod* autorevelarea Tatălui, şi anume prin emiterea Duhului Sfânt în direcţia Fiului"[19].

Potrivit concepţiei ortodoxe, în interiorul Treimii trebuie vorbit de proprietăţi cu totul determinate ale fiecărui Ipostas,

[16] D. STĂNILOAE, „Der Ausgang des Heiligen Geistes", p. 156: „În Occident relaţiile între Persoanele dumnezeieşti sunt considerate aproape exclusiv ca o chestiune intertrinitară, deci ca o problemă de teologie speculativă, fără efecte asupra vieţii practice sau mântuirii omului în sensul transfigurării sale. În Răsărit relaţiile trinitare sunt considerate ca o bază pentru relaţia Treimii cu creatura şi mântuirea acesteia". — Dimpotrivă, pentru Dorothea Wendebourg pierderea funcţiilor speciale ale Ipostasurilor Treimii e considerată o consecinţă a învăţăturii Sfântului Grigorie Palama despre energiile divine necreate comune tuturor Ipostasurilor Treimice. E discutabil însă dacă această ultimă judecată e confirmată de mărturia de ansamblu a teologiei răsăritene şi apusene; nu cumva pericolul pierderii funcţiei Ipostasului Duhului Sfânt, pe care D. Wendebourg îl vede corect, nu este pe ansamblu încă şi mai mare în teologia occidentală (cf. DOROTHEA WENDEBOURG, *Geist oder Energie*)?
[17] V. LOSSKY, „Teologia mistică", în *BoT.* p. 8, 84.
[18] S. BULGAKOV după: L.A. ZANDER, *Bog i Mir* II, p. 46.
[19] S. BULGAKOV, *Utešitel'* II, p. 212.

proprietăți care se manifestă în afară în modul specific al participării Lor la iconomia sau lucrarea Sfintei Treimi. Astfel, „Celui de-al Doilea Ipostas îi este propriu să fie Cuvântul[20] tuturor cuvintelor, iar nu Celui de-al Treilea, Care *nu*[21] este Cuvântul, deşi nu există *fără* Cuvântul. În acelaşi mod, nici Cuvântului nu îi este proprie puterea de-viaţă-făcătoare şi a desăvârşirii, care e proprie numai Celui de-al Treilea Ipostas. În acest sens Duhul Sfânt odihneşte peste Fiul, Care primeşte această odihnire, nu invers"[22].

Unii teologi ortodocşi, ca de exemplu părintele Georges Florovsky, înclină spre o anumită prudenţă în determinarea lucrării specifice a Celui de-al Treilea Ipostas. Totuşi, experienţa liturgică ortodoxă arată limpede că Tradiţia ortodoxă pune un mare accent pe lucrarea specifică a Duhului Sfânt. Am făcut referire deja la faptul că în Biserica Ortodoxă Duhul Sfânt este invocat la începutul fiecărui serviciu divin. Acest lucru e valabil şi pentru Dumnezeiasca Liturghie, cel mai important serviciu divin[23]. Afară de aceasta, în Dumnezeiasca Liturghie există şi alte invocări, încă şi mai importante, astfel încât Liturghia în întregul ei e marcată „epicletic" de invocarea Duhului Sfânt. Pentru aceasta pledează şi faptul că Sfântul Vasile cel Mare a numit „invocare" întreaga rugăciune euharistică, nu numai o formulă din ea[24]. După transferarea darurilor euharistice pe altar preotul se roagă Tatălui „ca Duhul Tău Cel bun al harului Tău să vină peste noi şi peste aceste daruri puse înainte şi peste tot poporul Tău"[25]. Rugăciunea euharistică a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur culmineaza însă în epicleză, în pogorârea Duhului Sfânt „peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte"[26], şi în rugăciunea: „Fă adică pâinea aceasta Trupul Hristosului Tău... iar ce este în potirul acesta scump Sângele Hristosului Tău... prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt"[27]. În practica rusă [şi românească — n. tr.] Persoana a Treia este accentuată încă o dată în lucrarea de sfinţire a darurilor euharistice, mai cu seamă prin aceea că înainte de epicleză rugăciunea euharistică e întreruptă prin repetarea de trei ori a unei stihiri din cântările Cincizecimii şi a unor stihuri din Psalmul 50 privitoare la Duhul Sfânt[28]. Foarte frecvent prefacerea darurilor euharistice e pusă în legătură numai cu epicleza sau invocarea Duhului Sfânt, deşi această afirmaţie nu corespunde întru totul tradiţiei liturgice[29]. De altfel „epicleze" există şi la alte Sfinte Taine sau ierurgii.

Dincolo de aceasta, teologi ortodocşi văd o lucrarea specială a Duhului Sfânt[30] în îndumnezeire[31], adică în participarea omului la viaţa divină, care e ţelul mântuirii. Aceasta e identică cu „dobândirea Duhului Sfânt"[32], pe care Sfântul Serafim din Sarov (1759–1833) o numea ţelul vieţii creştine. Îndumnezeirea e creşterea duhovnicească pe care Duhul Sfânt o lucrează în Biserică pe baza mântuirii realizate de Hristos[33]. Influenţat de gândirea ontologică a Bisericii vechi, Vladimir Lossky vede lucrarea lui Hristos ca referindu-se la mântuirea naturii pe care Acesta o concentrează în Ipostasul Său. „Dimpotrivă, lucrarea Duhului Sfânt se referă la persoane, îndreptându-se asupra fiecăreia dintre ele. Duhul Sfânt împărtăşeşte ipostasurilor umane în Biserică plinătatea Dumnezeirii într-un mod unic, «personal», adecvat fiecărui om, întrucât este o persoană creată după chipul lui Dumnezeu"[34]. Dacă

[20] Prin scrierea mare a tuturor literelor eu încerc să exprim modul de scris „Slovo" faţă de alt „slovo".

[21] Sublinierile lui Bulgakov.

[22] S. BULGAKOV, *Utešitel'*, p. 210 *sq.*

[23] *Die Göttliche Liturgie*, p. 2.

[24] VASILE CEL MARE, *Liber de Spiritu Sancto; PG* 32, 1988.

[25] *Die Göttliche Liturgie*, p. 59.

[26] *Die Göttliche Liturgie*, p. 55.

[27] *Die Göttliche Liturgie*, p. 66; cf. şi rugăciunea corespunzătoare din Liturgbia Sfântului Vasile: *Die Göttliche Liturgie*, p. 105.

[28] *Ps* 50, 12. 13; cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 65.

[29] Vezi mai jos cap. 8.2.3.

[30] Între 18–25 octombrie 1979 a avut loc în insula Creta o sesiune a „Conferinţei Bisericilor Europene" în care ortodocşii au trezit atenţia cu trei referate de o calitate superioară. Impresionează gradul înalt al acordului cu multe expresii ale teologilor amiutiţi până acum, îndeosebi Vladimir Lossky, Serghi Bulgakov şi Nikos Nissiotis. Trimiterea la documentaţia acestei Conferinţe cu referate ortodoxe deosebit de importante pentru contextul nostru, o datorez doamnei Fairy von Lilienfeld. Cf. în continuare: *Einheit im Geist*. Au susţinut următoarele referate la această Sesiune: CHRISTOS YANNARAS, „Der Heilige Geist als befreiende Kraft"; Arhim. KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist im Leben der Kirche"; Mitropolitul ALEXEI (RIDIGER), „In der Kraft des Heiligen Geistes — Dienstan der Welt".

[31] Vezi mai jos cap. 6.

[32] Cf. K.CH. FELMY, „Von Alexander" I., p. 490; cf. I. SMOLITSCH, *Leben*, p. 195 *sq.*

[33] Cf. N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, p. 210.

[34] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 210.

n-ar exista lucrarea Duhului Sfânt, mântuirea „ar însemna anularea persoanelor umane în Hristosul unic, o îndumnezeire impersonală, o fericire în care nu există fericiţi"[35]. De aceea, lucrarea Duhului Sfânt e îndreptată spre diversitate şi multiplicitate. Duhul Sfânt creează o multitudine de daruri tocmai în vederea unităţii. El produce o unitate în multiplicitate. Această relaţie, activată de Duhul, între multiplicitate şi unitate o exprimă condacul Rusaliilor:

> „Când Cel Preaînalt S-a pogorât amestecând limbile, a împărţit neamurile, iar când a împărţit limbile de foc, la o unire pe toţi i-a chemat. Şi cu un glas slăvim pe Duhul Cel Preasfânt"[36].

Arhimandritul (astăzi episcop) Kallistos (Ware) a subliniat în referatul său „Mângâietorul ne face pe toţi altfel", ţinut la „Conferinţa Bisericilor Europene" din Creta[37], că Cincizecimea binecuvântează multiplicitatea, întrucât fiecare îl auzea pe celălalt vorbind în limba sa. „Duhul Cincizecimii nu oprimă nicidecum multiplicitatea etnică şi individuală, ci îi imprimă pecetea binecuvântării Sale. Ca Duh al libertăţii, El ne scapă cu puterea Sa eliberatoare de clişee, de imitaţii fără sens, de sclavia faţă de toate formele colectivismului totalitarist. Viaţa în Duhul Sfânt face toate lucrurile noi, diferite, unice; nu sfinţenia, ci păcatul este plictisitor şi uniform"[38].

În acelaşi timp — accentuează arhimandritul Kallistos — Duhul Sfânt lucrează ca dar al unităţii „pentru că cei mulţi devin un trup în Hristos. Adevărata libertate personală nu este impunerea de sine neîngrădită, ci raportarea la ceilalţi"[39]. Astfel, Duhul Sfânt transformă „indivizii în persoane"[40], fiindcă „a fi persoană înseamnă în esenţă a sta în relaţie. Persoană, «prosopon» înseamnă «faţă». Nimeni nu este într-adevăr persoană, dacă nu priveşte pe alţii «în faţă»"[41].

[35] V. LOSSKY, „Teologia mistică", *BoT* p. 8, 88... — Părintele Georges Florovsky a contrazis însă această concepţie (cf. CH. KÜNKEL, p. 167–168).
[36] *Pentekostarion*, p. 222; *Osterjubel*, p. 533.
[37] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 143.
[38] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 144.
[39] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 144.
[40] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 144.
[41] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 146.

Înţelegerea potrivit căreia Duhul Sfânt instituie deosebiri şi, în acelaşi timp, cei înzestraţi cu daruri diferite şi încredinţaţi cu misiuni diferite nu sunt înzestraţi cu ele pentru ei înşişi, ci pentru Biserică, stă şi astăzi la baza înţelegerii ortodoxe privitoare la ierarhie[42].

Potrivit înţelegerii teologiei ortodoxe mai noi, frumuseţea, care se manifestă între altele şi în orânduirea ierarhică a Bisericii[43], e un alt semn distinctiv al Duhului Sfânt. Duhul Sfânt „este Duhul frumuseţii; El conduce mâna artistului, ca în cazul meşterului Veseleil care a creat Cortul Sfânt, Sfânta Sfintelor (*Iş* 35, 31); El inspiră pe muzicianul care cântă laude lui Dumnezeu (*Ef* 5, 19)"[44]. În concepţia părintelui Pavel Florenski există o frumuseţe „spirituală", respectiv „duhovnicească" (pentru ambele semnificaţii, limba rusă foloseşte un singur cuvânt), iar această frumuseţe este chiar „singura cale dreaptă pentru determinarea a ceea ce este ortodox sau nu"; fiindcă ea este unicul criteriu după care putem determina viaţa în Duhul[45].

Această viziune corespunde unei vechi concepţii ortodoxe, mai cu seamă ruse. Nu degeaba Biserica Ortodoxă este singura în care se povesteşte că un popor s-a convertit la creştinism pentru că a fost copleşit de frumuseţea cultului divin şi a spaţiului eclezial în care acesta are loc. Ambasadorii trimişi, potrivit cronicii, în toată lumea de cneazul Kievului Vladimir pentru a cunoaşte care religie e cea mai bună au relatat că la Constantinopol grecii „ne-au dus acolo unde slujeau ei lui Dumnezeu; şi nu ştiam dacă eram în cer sau pe pământ: căci nu este pe pământ o asemenea privelişte şi frumuseţe. Şi nu suntem în stare să povestim aceasta. Numai un lucru ştim: că acolo Dumnezeu este cu oamenii şi închinarea lor la Dumnezeu e mai bună decât în toate celelalte ţări. Nu putem uita această frumuseţe, căci nimeni care a gustat o dată dulceaţa, nu mai gustă după aceea ceea ce este amar"[46]. Chiar şi astăzi în Rusia oamenii vin la credinţa creştină pentru că sunt copleşiţi de frumuseţea cultului divin.

[42] Vezi mai jos cap. 8.4.
[43] Mai pe larg despre ideea frumuseţii ierarhiei vezi mai jos cap. 8.4.
[44] KALLISTOS WARE, *Der Heilige Geist*, p. 159.
[45] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 7 *sq.*; *Der Pfeiler*, p. 30.
[46] *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej*, t. 1, p. 108.

Ceea ce unii teologi ortodocşi, ca părintele Pavel Florenski şi arhimandritul Kallistos, spun despre frumuseţe nu e valabil, în concepţia lor, în mod egal pentru tot ceea ce e frumos, ci numai despre frumuseţe în măsura în care aceasta e un simbol al transcendenţei: spaţiul dematerializat al Sfintei Sofia, frumuseţea spiritualizată a icoanelor, frumuseţea cântării din cadrul cultului divin cu rigoarea ei, frumuseţea veşmintelor, a tămâiei care se înalţă, e binemirositoare şi învăluie, frumuseţea casei lui Dumnezeu, frumuseţea textelor liturgice, frumuseţea împletită cu asceza. După Christos Yannaras, acest lucru e valabil despre frumuseţea în sens religios, distinctă de idealul antic al frumuseţii predominant în Occident de la Renaştere încoace; e valabil numai despre frumuseţea care trimite dincolo de ea însăşi şi e „o chemare tragică spre o plenitudine a vieţii", „recunoscută ca de neatins"[47].

Frumuseţea aceasta îşi găseşte expresia mai cu seamă în icoana ortodoxă. În cuvintele arhimandritului Kallistos, aceasta e „menită să fie în sine, pe cât e cu putinţă omului, un obiect de frumuseţe văzută. Ca atare, ea posedă deja în conformitate cu esenţa sa, valoare spirituală prin aceea că Îl revelează pe Dumnezeu oamenilor şi conlucrează la lucrarea de mântuire şi transfigurare a lumii"[48]. Mitropolitul Aleksei confirma şi el la aceeaşi conferinţă dezvoltările arhimandritului Kallistos: „Arta creştină... ilustrează în mod deosebit frumuseţea dumnezeiască şi influenţa ei asupra lumii". Pentru cei care „au sesizat frumuseţea suprapământească a icoanelor, ele sunt o predică elocventă, o putere susţinătoare a vieţii şi tămăduitoare şi o filozofie sublimă"[49]. Despre frumuseţea şi menirea propovăduitoare a artei creştine, nu numai a icoanei, scrie şi arhiepiscopul (astăzi mitropolitul) Pitirim: „În Biserică s-a născut şi cultura naţională rusă, căreia i-au fost date de sus daruri deosebite. Unul din cele mai importante a fost «darul propovăduirii», al propovăduirii adevărurilor lui Hristos în lume împlinite de Duhul Sfânt. Timp de o mie de ani culturii ruse i s-a încredinţat propovăduirea

[47] CH. YANNARAS, *Person und Eros*, p. 87.

[48] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 160.

[49] Metropolit ALEKSIJ (RIDIGER), „In der Kraft des Heiligen Geistes", p. 185, cu referire la: P. FLORENSKIJ, „Ikonostas" (*BoTr* 9/1973, p. 83–148), p. 142.

frumuseţii, ea trebuia să cheme la o «viaţa cerească» pe pământ"[50].

Bibliografie:

ALEKSIJ (RIDIGER), Metropolit, „In der Kraft des Heiligen Geistes — Dienst an der Welt", în: *Einheit im Geist — Vielfalt in der Kirchen*. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18–25. Oktober 1979, Kreta, 1979, p. 177–222.

ID., Metropolitan Aleksiy, „Serving the World in Power of the Holy Spirit", *JMP* 1980/1, p. 61–66; 2, p. 63–65; 3, p. 68–72; 4, p. 49–60; 5, p. 54–58.

BEHR-SIGEL, ELISABETH, „Quelques aspects de la théologie et de l'expérience de l'Esprit Saint dans l'Église orthodoxe aujourd'hui", *Contacts* 36/1984, p. 261–284.

BOUYER, LOUIS, *Le Consolateur. Esprit et vie de grace*, Paris, 1980.

BULGAKOV, SERGIJ, *Utešitel'. O Bogočelovečestve*, č. II [Mângâietorul. Despre divino-umanitate], Paris, 1936.

CLÉMENT, OLIVIER, „Je crois en l'Esprit Saint", *Contacts* 34/1982, p. 28–46.

ID., „Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint-Esprit dans l'Église Orthodoxe", *Contacts* 31/1979, p. 241–268.

ID., „Quelques approches pneumatologiques de l'Église", *Contacts* 39/1987, p. 17–30.

CRAVES, CHARLES, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva, 1972.

ETTLINGER, GERALD H., „The Holy Spirit in the Theology of the Second Ecumenical Synod and the Undivided Church", *GOTR* 27/1982, p. 431–440.

EVDOKIMOV, PAUL, *La nouveauté de l'esprit. Études de Spiritualité*, Bellefontaine, 1977.

FELMY, KARL CHRISTIAN, „Von Alexander I" (vezi Bibliografia cap. 4.2).

FILARET [DROZDOV], mitr., *Slova i reči Sinodal'nago člena Filareta, mitropolita Moskovskago* [Intervenţia şi cuvântarea membrului Sinodului Filaret, mitropolitul Moscovei], Moscova, 1844.

FLORENSKIJ, PAVEL, *Ikonostas* [Iconostasul], *BoTr* 9/1972, p. 83–148.

ID., *Stolp = Der Pfeiler* (vezi Bibliografia cap. 1).

GEANAKOPLOS, DENO, „The Second Ecumenical Synod of Constantinople (381). Proceedings and Theology of the Holy Spirit", *GOTR* 27/1982, p. 407–430.

GERO, STEPHEN, „Thé Experience of the Spirit in Eastern Christianity", *OrthFor* 1 (1990) (4. Jg.), p. 67–76.

HRYNIEWICZ, W., „Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht", *Cath* 31/1977, p. 122–150.

KHODR, GEORGES, „L'Esprit Saint dans la tradition orientale", *Contacts* 36/1984, p. 238–260.

KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.

LIMOURIS, GENNADIOS, „The sanctifying grace of the Holy Spirit according to St. John Chrysostom", *OrthFor* 1 (1989) (3. Jg.), p. 23–33.

[50] ERZBISCHOF PITIRIM (NEČAEV) VON VOLOKOLAMSK, „Zehn Jahrhunderte", p. 56.

LISON, JACQUES, *L'Esprit répandu. La Pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, 1994.
LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Übers. Von Mrjam Prager OSB, Graz–Wien–Köln, 1961 = *GLOK* 1.
MARSHALL, BRUCE D., „Action and Person. Do Palamas and Aquinas Agree About the Spirit?", *SVTQ* 4 (1995), p. 379–408.
MEYENDORFF, JOHN, „Τὸ ἅγιο Πνεῦμα στὴ θεολογία τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ", *Praktika Theologikou Synedriou... Gregoriou tou Palama*, Thessalonike, 1986, p. 137–153.
NISSIOTIS, NIKOS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968.
OSSIPOW, ALEXAJ, „Der Erwerb des Heiligen Geistes", *SOrth* 1983/6, p. 39–46.
PITIRIM (NEČAEV), Metr. von Volokolamsk, „Zehn Jahrhunderte Russisch-Orthodoxe Kirche", în: FRED MAYER u.a., *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, Zürich, 1982, p. 17–56.
PATTERSON, LLOYD G., „The Spirit, the Creed, and Christian Unity", *GOTR* 31/1986, p. 235–254.
Polnoe Sobranie Russkich Letopisej, T. 1. Lavrentievskaja Letopis'i Suzdal'skaja Letopis' po Akademičeskomu Spisku [Colecţia completă a cronicilor ruse. Vol. I, Cronica lui Larrentie şi Cronica lui Suzdaler după manuscrisul Academiei], Moscova, 1962.
RADOVIC, A., „«Le Filioque» et l'energie incrée de la Sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas", *Messager* 23/1975, p. 11–44.
RIGIN, VLADIMIR, „The Creed. The Teaching of the Holy Spirit", *JMP* 1978/11, p. 75–77.
SCHMEMANN, ALEXANDER, „Pentecost, the Feast of the Church", *SVTQ* 3–4/1953, p. 38–42.
SMOLITSCH, IGOR, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben*. Mit einem Nachwort neu hrsg. von Emmanuel Jungclausen, Freiburg–Basel–Wien, 1988.
STĂNILOAE, DUMITRU, „Der Ausgang des Heiligen Geites vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft", în: L. VISCHER, *Geist Gottes* (vezi Bibliografia cap. 3), p. 153–163.
VAGNER, GEORGIJ, „O Duche svjatom" [Despre Duhul Sfânt], *VRStChD* 107/1973/1, p. 5–14.
WAINWRIGHT, GEOFFREY, „The Holy Spirit in the Life of the Church", *GOTR* 27/1982, p. 441–453.
WARE, KALLISTOS, Archim., „Der Heilige Geist im Leben der Kirchen", în: *Einheit im Geist* (cf. mai sus: ALEKSIJ [RIDIGER], p. 141–176).
WENDEBOURG, DOROTHEA, *Geist oder Energie* (vezi Bibliografia cap. 2).
YANNARAS, CHRISTOS, „Der Heilige Geist als befreiende Kraft", în: *Einheit im Geist* (cf. mai sus: ALEKSIJ [RIDIGER], p. 141–176).
ZANDER, LEV ALEKSANDROVIČ, *Bog i Mir* (*Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova*) [Dumnezeu şi lumea (Concepţia părintelui Serghi Bulgakov)], vol. II, Paris, 1948.
ZIZIOULAS, J., „La dottrina del concilio sullo Spirito Santo. Credo in spiritum sanctum", în: *Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia*, Roma, 1983, I, p. 29–54.

5.2. „Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Săi"* *Sfinţii ca manifestare a Duhului Sfânt*

Frumuseţea perceptibilă în mod sensibil, dar care trimite dincolo de frumuseţea sensibilă, pe care mitropolitul Aleksei o constata în arta ortodoxă, îşi găseşte expresia şi în oameni, mai cu seamă în asceţi. Asceza nu este în primul rând o „faptă" sau o „ştiinţă morală", ci „arta artelor", „meşteşugul meşteşugurilor". Asceza nu creează „un om «prietenos», ci un om frumos, iar semnul distinctiv al asceţilor sfinţi nu este atitudinea lor prietenoasă, pe care şi oamenii obişnuiţi, chiar cei mai păcătoşi între ei, pot să o aibă, ci frumuseţea duhovnicească, frumuseţea strălucitoare a unor oameni care radiază şi sunt plini de lumină, şi care nu este accesibilă unui om neduhovnicesc"[51].

Exegetul ortodox american Theodor Stylianopulos a subliniat nu de mult, invocându-l pe Sfântul Grigorie din Nazianz, că — altfel decât în cazul deosebirii ipostatice dintre Tatăl şi Fiul — „subzistenţa veşnică a Duhului ca entitate dumnezeiască distinctă nu poate fi dovedită în sens strict cu mijloacele unei exegeze gramaticale a textelor biblice"[52]. Prin aceasta Stylianopulos nu voia să pună în discuţie învăţătura ortodoxă, ci să accentueze faptul că Biserica cu Tradiţia ei este singurul spaţiu în care Sfânta Scriptură poate fi înţeleasă în mod corect, respectiv drept cea care învaţă potrivit Scripturii, fără ca toate învăţăturile ei să poată fi scoase nemijlocit din Sfânta Scriptură.

Raritatea mărturiilor scripturistice privitoare la caracterul de sine stătător al Duhului Sfânt ca Persoană n-a scăpat nici unor teologi cum au fost părintele Serghi Bulgakov, Vladimir Lossky şi părintele Pavel Florenski. Această sărăcie a mărturiilor îi face să vorbească de o kenoză a Duhului Sfânt. Părintele Serghi Bulgakov preia în acest context şi afirmaţii ale

* *Ps* 67, 36 (*LXX*).

[51] ALEXEI (RIDIGER), „In der Kraft des Heiligen Geistes", p. 184 cu referire la P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 98 *sq.*; pentru mărturiile uneori şi surprinzătoare ale Sfinţilor asceţi, nu totdeauna „prietenoşi", cf. contribuţia importantă a lui SERGEJ AVERINCEV, „Vizantija i Rus'".

[52] THEODORE STYLIANOPOULOS, „The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?", p. 263.

Fericitului Augustin: „În purcederea Sa de la Tatăl spre Fiul El Se pierde oarecum", devine „numai o legătură, o punte vie a iubirii între Tatăl şi Fiul, un «între» ipostatic"[53].

Ceilalţi teologi ortodocşi mai noi nu sunt dispuşi la o deschidere atât de binevoitoare faţă de concepţiile Fericitului Augustin. Ei întemeiază absenţa clarităţii ipostatice a Mângâietorului nu pe caracteristica Sa ipostatică, ci pe gradul diferit al revelării Sale în istoria mântuirii. Pentru ei, revelarea deplină a Duhului Sfânt ca Ipostas n-a sosit încă. Pentru părintele Pavel Florenski ea face parte din speranţa desăvârşirii lumii, un dar al veacului viitor. Arvuna acestui dar eshatologic o constituie pentru ei moaştele sfinţilor. Asceza şi Sfintele Taine slujesc ca izvoare şi mijloace ale sfinţirii şi îndumnezeirii, realizate pe deplin numai o dată cu desăvârşirea lumii[54]. Abia atunci, spune Vladimir Lossky, „această Persoană divină necunoscută, Care nu are chip în nici un ipostas, Se descoperă în persoanele îndumnezeite: ceata mare a sfinţilor este chipul Ei"[55]. Această viziune corespunde faptului că, în duminica imediat următoare Cincizecimii, Biserica Ortodoxă prăznuieşte Duminica Tuturor Sfinţilor.

Caracteristic e şi faptul că, încă înainte de Sfintele Taine, părintele Pavel Florenski numeşte drept semne ale Duhului Sfânt şi ale lucrării Lui pe sfinţi, asceza şi moaştele lor. În viaţa şi învăţătura unor sfinţi ca Simeon Noul Teolog (cca 949–1022), Serafim din Sarov (1759–1833) şi a „stareţilor" de la Optina[56], el vede pe Cel de-al Treilea Ipostas al Treimii devenind vizibil „ca printr-o lunetă"[57]. Fără a numi în mod expres şi îndeosebi Cel de-al Treilea Ipostas, „lex orandi" a Bisericii Ortodoxe trimite în această direcţie. Acest lucru e clar în citatul frecvent din *Ps* 67, 36. În Dumnezeiasca Liturghie acest verset din Psalm se cântă în fiecare zi de lucru[58]. În

[53] S. BULGAKOV, *Uteštitel'*, p. 213.

[54] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 127 *sq.*; germ.: *Der Pfeiler*, p. 75; cf. şi cap. 6.

[55] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 220.

[56] Cf. I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, p. 131–173. Mănăstirea Optina a fost redată Bisericii Ortodoxe Ruse la sfârşitul anului 1987: *ZMP* 4/1988, p. 4. În 1988 Stareţul Amvrozi de la Optina a fost canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă.

[57] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 125; germană: *Der Pfeiler*, p. 72.

[58] A. MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Großen und Gregorios Dialogos*, Nachdruck: Darmstadt, 1967, p. 122.

redactarea ebraică el sună: „Înfricoşător este Dumnezeu în locaşul cel sfânt", şi este limpede că el se referă la templu ca sanctuar al lui Dumnezeu. Septuaginta înlesneşte însă o altă interpretare, care s-a impus în Biserica Ortodoxă: „Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Lui!" (Θαυμαστός ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ·). În locul templului din piatră e vorba aici de templul lui Dumnezeu nefăcut de mână omenească: sfinţii întru care Dumnezeu Se manifestă în chip minunat. Esenţa vieţii sfinţilor şi a cinstirii lor nu poate fi mai bine exprimată decât arătându-se că întotdeauna este vorba de faptul că Dumnezeu Se manifestă ca Duh Sfânt în chip minunat în sfinţii Săi. Fără să facă aluzie directă la *Ps* 67, 36, părintele Georges Florovsky dă expresie aceleiaşi idei atunci când scrie: „În sfinţi cinstim îndumnezeirea naturii umane, iubirea lui Dumnezeu faţă de ei şi în ei"[59].

Expresia iconografică a acestui fapt e nimbul ca atribut nelipsit al oricărei icoane a sfinţilor. Nimbul arată o strălucire a slavei lui Dumnezeu care în anumite clipe de extaz poate fi percepută şi vizibil. Un martor ocular care-l văzuse săvârşind Sfânta Liturghie pe harismaticul părinte din Kronştadt, Ioan Serghiev, l-a descris cum arăta după primirea Cuminecăturii: „Faţa lui parcă strălucea, revărsa ca o lumină. Acum înţeleg bine ce înseamnă nimbul zugrăvit pe icoane în jurul capului robilor sfinţi care au bine-plăcut lui Dumnezeu"[60]. Şi mai impresionantă în această privinţă e relatarea moşierului Motovilov cu privire la o convorbire avută cu Sfântul Serafim de Sarov. Experienţa avută de Motovilov, care l-a văzut pe sfânt „mai strălucitor decât soarele" şi devenind în întregime lumină, Sfântul Serafim i-o explică ca efect al lucrării Duhului Sfânt: „Şi Dvs. înşivă aţi devenit acum tot aşa de luminos ca şi mine. Şi Dvs. înşivă sunteţi acum în plinătatea Duhului Sfânt, altfel n-aţi fi putut să mă vedeţi aşa"[61].

Atunci când Motovilov, ca şi martorul care l-a descris pe Ioan din Kronştadt în timpul săvârşirii Sfintei Liturghii, descrie arătarea minunată a sfinţilor, aceste relatări din timpul mai de pe urmă sunt o expresie a credinţei că darurile haris-

[59] G. FLOROVSKY, „On the Prize of High Calling", p. 36.

[60] *Dva dnja v Kronštadte*, p. 56 *sq.*

[61] K.CH. FELMY, „Von Alexander I. bis zum Amtsantritt Pobedonoscevs", Nr. 160.

matice continuă să fie active până astăzi în Biserică[62]. Fără o atare continuitate cinstirea sfinților, nu numai în Biserica veche, ci și în timpul mai nou și foarte recent, ar fi de neînțeles. Față de accentuarea penticostală a „vorbirii în limbi", Biserica Ortodoxă accentuează mai puternic alte daruri: „Darul special al vorbirii în limbi, frecvent în timpul Apostolilor, n-a fost socotit de Sfântul Pavel ca unul din darurile duhovnicești cele mai importante" (vezi *1 Co* 14, 5), spunea arhimandritul Kallistos la Conferința din Creta amintită mai sus. „Începând din a doua jumătate a secolului II aceste harisme au devenit rare în Răsăritul creștin, chiar dacă n-au dispărut niciodată cu totul"[63]. Făcând aluzie, într-o scrisoare oficială, la serviciile divine „harismatice" de la Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor din Nairobi 1975, Patriarhia Moscovei vorbea de o „atmosferă de exaltare artificial creată, pe care unii înclină să o considere drept o lucrare a Duhului Sfânt"[64]. Și în Biserica Ortodoxă din America serviciile divine harismatice sunt văzute ca o „trăsătură de emoționalitate nenaturală", drept „izbucniri imature" și departe de „o linie cu adevărat mistică"[65].

La afirmațiile sale rezervate despre „vorbirea în limbi", arhimandritul Kallistos adaugă: „Astăzi, ca și în trecut, mult mai frecvent se întâlnesc în Răsăritul creștin darul vindecării și darul lacrimilor"[66]. El ar fi trebuit poate să numească și darul „vederii înainte" (*slav prozorlivost*) de care sunt pline și astăzi descrierile vieții asceților și stareților. Aproape toți harismaticii știu cu mult mai înainte ziua morții lor. Până astăzi despre sfinții ortodocși se povestește că știu evenimente ce se vor întâmpla departe sau într-un viitorul îndepărtat[67].

[62] Ce-i drept, încă în secolul X Sfântul Simeon Noul Teolog a trebuit să se ridice împotriva concepției că darurile harismatice ar fi fost vii numai în epoca primară a Bisericii: VASILIJ (KRIVOŠEIN), *Prepodobnyj Simeon Novyi Bogoslov*, p. 35.

[63] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 153.

[64] *ZMP* 1976/4, p. 12.

[65] *The Orthodox Church*. Published by the Metropolitan Council of the Orthodox Church in America 9/1974, p. 5.

[66] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 153.

[67] Exemple deosebit de frumoase și demne de crezare se găsesc în amintirile cu privire la harismaticul preot Ioan Serghiev din Kronștadt (1829–1908), canonizat în 1990, P. HAUPTMANN, „Johannes von Kronstadt", p. 63–65.

În ciuda importanței și a altor daruri, arhimandritul Kallistos Ware are totuși dreptate atunci când accentuează îndeosebi darul tămăduirii și darul lacrimilor. Vindecări miraculoase se relatează despre toți sfinții Bisericii Ortodoxe, și despre părintele Ioan din Kronștadt[68]. Vindecări miraculoase sunt atribuite firește și Sfântului Serafim de Sarov, cel mai mare sfânt al Bisericii Ruse din epoca modernă[69]. Vindecări miraculoase au săvârșit și rugăciunile sfinților celorlalte Biserici Ortodoxe din timpul din urmă[70].

Lacrimile de care e vorba în darul lacrimilor sunt ale căinței și pocăinței. Pentru acest dar al lacrimilor se roagă creștinul ortodox când merge la culcare cu o rugăciune atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur: „Doamne, dă-mi lacrimi, gând la moarte și zdrobire de inimă"[71]. Lacrimile și întristarea pentru păcate sunt o trăsătură specifică a spiritualității ortodoxe. Sfântul Serafim din Sarov (1759–1835) îi saluta pe toți vizitatorii săi cu salutul de Paști („Hristos a înviat") și îi numea „Bucuria mea". Dar în spatele acestei bucurii stă o aspră viață ascetică și, pe lângă această bucurie, el avea și darul lacrimilor. „Apoftegmele Părinților" (Patericul), o colecție de ziceri ale monahilor asceți din secolele IV și V, sunt pline de întâmplări, în centrul cărora stau lacrimile duhovnicești[72] sau darul lacrimilor. Cât de dorit apare aici darul lacrimilor se vede din următoarea apoftegmă:

> „Un frate l-a întrebat pe un bătrân: «Cum se face că deși mă rog neîncetat pentru lacrimi, pentru că am auzit că cei din vechime plângeau, nu îmi vin lacrimi și sufletul meu se mâhnește?» Zis-a lui bătrânul: «Fiii lui Israel au intrat în pământul făgăduinței abia după patruzeci de ani. Lacrimile sunt ca pământul făgăduinței: dacă vrei să ajungi aici, nu trebuie să te temi de luptă, căci Domnul vrea ca sufletul să se mâhnească, ca el să vrea neîncetat să intre în acest pământ»"[73].

[68] P. HAUPTMANN, „Johannes von Kronstadt", p. 60–63.

[69] Cf. I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, p. 176–218.

[70] Cf., de exemplu, FRIEDRICH HEYER, *Die Heiligen auf den Inseln*.

[71] *Kanonik*, p. 278 *sq*.

[72] Cf. I. HAUSHERR, *Penthos*.

[73] *Apophthegmata Patrum*, Nr. 992; cf. *PL* 73, 864.

Poate cel mai important specific al „spiritualității" ortodoxe, al vieții „duhovnicești" călăuzite de Duhul Sfânt, e strânsa alăturare de bucurie și asprime ascetică, de bogăție ierarhic-sacramentală și sărăcie ascetică[74]. Fala liturgică și autoritatea ierarhică sunt desigur caracteristice pentru Biserica Ortodoxă. Dar cine vrea să le aibă pe acestea fără asprimea ascetică înțelege doar o parte a bogăției spirituale ortodoxe, ca și cel care vede în Biserica Ortodoxă numai bucuria copleșitoare a Învierii fără postul premergător și, o dată cu acesta, osteneala legată de lungile slujbe dumnezeiești din Postul Mare și din Săptămâna Patimilor. De altfel, lucrurile pot fi și răsturnate. Asceza ortodoxă e într-adevăr istovitoare, dar nu întunecată, altfel nu s-ar putea înțelege bucuria senină a Sfântului Serafim din Sarov.

De Ortodoxie, de bogăția tradiției liturgice ortodoxe, ține și asceza care reprezintă cealaltă față a medaliei ei. Acest lucru se vede încă din istoria cultului divin ortodox: și acesta a apărut din cultul divin mănăstiresc. În orice caz, lucrul este valabil pentru serviciile divine cele mai importante după dumnezeiasca Liturghie: slujba vecerniei și a utreniei[75]; de aceea, acestea din urmă cuprind psalmi de căință, metanii[76] și alte simboluri asemănătoare ținând de rânduiala căinței monahale.

Important pentru înțelegerea ascetică este și faptul că până și exercițiile de pocăință pot fi îngrădite. Nu sunt îngăduite „ieșiri" individuale, exercițiile de pocăință sunt permise numai dacă le îngăduie și prescrie Biserica, de exemplu nu de Paști sau după primirea Cuminecăturii. Ele sunt mântuitoare

[74] Vezi fig. 7. Aceste icoane rusești (ale „vechilor credincioși") reprezentând pe Sfântul Ioan Botezătorul și pe mitropolitul Aleksei al Moscovei (1354–1378), arată foarte frumos tipul profetic-ascetic alăturat nemijlocit celui ierarhic. Alăturarea acestor două tipuri de sfinți diferiți în aceeași icoană e probabil condiționată numai de faptul că icoana aparține unui cerc în care trăiau laolaltă purtători ai numelui celui doi sfinți. Pe fundalul general al relației dintre ierarhie și profeție, dintre demnitatea ierarhică și rigoarea ascetică, alăturarea lor mai degrabă întâmplătoare dobândește însă o semnificație adâncă, principială.

[75] Cf. MICHAIL SKABALLANOVIČ, *Tolkovyj Tipikon;* ROBERT TAFT, *The Liturgy of the Hours.*

[76] Metania mare este o închinăciune în care rugătorul cade în genunchi și atinge cu fruntea podeaua. Metania mică este o plecăciune adâncă săvârșită în picioare, în care mâna atinge pământul.

numai dacă se fac cu binecuvântarea părintelui duhovnicesc și nu întrec măsura prescrisă de el. Pocăința e prevăzută și prescrisă, dar nu este îngăduită *desfătarea* de pocăință. Astfel, în metania mare credinciosul se pleacă în rugăciune până la pământ. Dar nu se stăruie aici, într-o smerenie devenită desfătare.

De experiența ascetică ține și sobrietatea și severitatea icoanelor clasice. Desigur, icoane sunt frumoase și vor să fie frumoase. Nu întâmplător însă, multă vreme icoanele n-au fost prețuite nici în Răsărit, nici în Apus, dat fiind că frumusețea lor e severă, nu se descoperă nemijlocit oricui și nu corespunde întotdeauna proporțiilor estetice clasice.

Pentru teologia ortodoxă important este faptul că experiența ascetică are efecte cu totul nemijlocite asupra gândirii teologice. Fără o experiență ascetică învățătura specific ortodoxă despre cunoașterea lui Dumnezeu, cu distincția dintre ființa și energiile divine, ar fi de neconceput[77].

Potrivit conferinței de mai multe ori pomenite a arhimandritului Kallistos Ware, asceza ortodoxă are la bază trei principii distincte: „1. Lumea este creația lui Dumnezeu; nimic din ceea ce este în ființa sa nu este rău (*Fc* 1, 31). 2. Lumea este o lume căzută; în toate colțurile pământului, în jurul nostru și în noi vedem urmările păcatului, ale păcatului strămoșesc și ale păcatului personal. 3. În Iisus Hristos Dumnezeu S-a făcut om, a pătimit pe cruce și a înviat din morți pentru a mântui de păcat lumea noastră căzută și a o face în stare să se împărtășească de slava dumnezeiască"[78].

În virtutea acestor principii există reținerea ascetică de la anumite lucruri — „nu pentru că anumite lucruri sau acțiuni sunt rele, ci pentru că noi suntem necurați în dorințele și poftele noastre"[79]. Acest lucru e valabil și pentru relația dintre monahism și căsătorie. „Monahul și monahia", afirmă arhimandritul Kallistos, „nu sunt dualiști, fiindcă năzuiesc în aceeași măsură ca și creștinii căsătoriți să întărească bunătatea și frumusețea existentă în creația materială și în trupul omenesc"[80]. Atât pentru cei căsătoriți, cât și pentru monahi e vala-

[77] Vezi mai sus cap. 2.

[78] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 162.

[79] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 162.

[80] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 161.

bil principiul: „Ambii se opun păcatului şi afirmă deopotrivă lumea. Deosebirea între ei stă numai în condiţiile exterioare diferite în care îşi duc lupta ascetică"[81].

Dacă atare observaţii servesc la delimitarea de o supralicitare a ascezei, delimitare absolut necesară atunci când asceza e legată de devalorizarea creaţiei, totuşi pentru arhimandritul Kallistos, în acord cu reprezentanţii de seamă ai Ortodoxiei, asceza ocupă o poziţie înaltă. Îndumnezeirea prin lucrarea Duhului Sfânt în viaţa ascetică — indiferent de stare — e pentru el mai importantă sau, în orice caz, nu mai puţin importantă decât propovăduirea şi misiunea „logică" (prin cuvânt). „Fii în pace cu sufletul tău şi mii de oameni se vor mântui prin Tine", zice arhimandritul Kallistos, preluând un cuvânt celebru al Sfântului Serafim din Sarov[82]. Şi adaugă: „Sfântul Isaac Sirul (secolul VII) afirma chiar că este mai bine să dobândeşti curăţia inimii decât să întorci toate neamurile păgâne din rătăcirile lor"[83].

După convingerea lui Christos Yannaras criza modernă a mediului înconjurător şi a relaţiei omului cu acesta e întemeiată pe faptul că lumea de aici nu mai trăieşte prin Duhul deviaţă-făcătorul Care odihneşte peste ea[84] şi umple pământul[85], ci e considerată o materie moartă, un bun de consum neutral, „un obiect ce serveşte satisfacerii dorinţelor sale"[86].

Dimpotrivă, hagiografia ortodoxă e plină de exemple ale unei relaţii de-a dreptul delicate faţă de natură şi faţă de animale. Prin aceasta, pentru gândirea ortodoxă, sfântul se dovedeşte a fi omul în care e restaurată legătura întreolaltă a creaturilor tulburată de căderea în păcat. Până astăzi putem întâlni la Sfântul Munte Athos sau în mănăstirile din Serbia exemple ale unei legături speciale cu natura din partea unor asceţi ortodocşi, legături care se învecinează cu miraculosul[87].

[81] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 162.

[82] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 159.

[83] KALLISTOS WARE, „Der Heilige Geist", p. 159 [cit.: ISAAK OF NINIVEH, *Mystic Treatises*], trad. de von A.J. Wensinck (Amsterdam, 1923), p. 32.

[84] Cf. *Fc* 1, 2.

[85] *Sir* 1.

[86] CH. YANNARAS, „Der heilige Geist", p. 139.

[87] Pomenesc Muntele Athos şi mănăstirile din Serbia, pentru că eu însumi am întâlnit aici exemple ţinând de fenomenul amintit; ceea ce nu înseamnă, dimpotrivă, că atare exemple lipsesc bunăoară în mănăstirile din Rusia sau din România.

Literatura creştină veche e plină deja de astfel de exemple, cum sunt istoria leului care l-a rugat pe Apostolului Pavel să-l boteze[88] sau istoria despre ploşniţele care la porunca Evanghelistului Ioan au părăsit casa în care dormea[89]: acestea reflectă existenţa în epoca postapostolică a convingerii că oamenii plini de Duhul Sfânt dobândesc o relaţie nouă faţă de creaţie.

Legenda Sfântului Gherasim oglindeşte aceeaşi experienţă în secolul V. „Tradiţia spune că sfântul nevoitor a întâlnit odată un leu rănit şi l-a vindecat scoţându-i un spin dintr-o labă care puroia deja puternic. Animalul sălbatic s-a legat puternic de stareţ, care-l hrănea cu mâinile sale din pâinea sa sărăcăcioasă, slujindu-i ca un animal de casă şi ajutându-l să săvârşească munca grea a mănăstirii"[90]. De aceea icoana Sfântului Gherasim îl arată însoţit de un leu cu înfăţişare blândă.

Într-o lumină istorică mai clară apare istoria Sfântului Serghi din Radonej cu ursul:

> „Adeseori îl vizita un urs. Sfântul ştia că acesta nu venea să-i facă rău, ci ca să mănânce de la el şi să-l mângâie în întristările sale. Aşa că sfântul îi aducea pâine din chilie şi o punea pe un ciot de copac care-i plăcea, iar ursul venea şi mânca blând şi paşnic privind la sfântul cu prietenie. Iar sfântul Îi mulţumea lui Dumnezeu pentru că i-a trimis spre mângâiere ursul, care trăia cu el în pustiu ca o oaie. El îl hrănea zi de zi şi punea pâinea într-un ciot de copac şi ursul o mânca. Iar când uneori sfântul avea puţină pâine, o mânca ursul iar el însuşi nu mânca nimic, pentru că prefera mai bine să sufere el însuşi de foame, decât să-l lase flămând pe tovarăşul său în pustie"[91].

Paralelele şi deosebirile faţă de „viaţa" Sfântului Gherasim sunt evidente. Lucrul nu trimite neapărat la o construcţie literară, întrucât în Bizanţ şi în Biserica Ortodoxă motivul „imitării" a jucat în permanenţă un important rol atât din punct de vedere literar, cât şi în viaţă. În fond e lipsit de importanţă

[88] EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* II, p. 269.

[89] E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* II, p. 165 *sq.*

[90] *Mineja*. Mart t. 1, p. 80.

[91] *Altrussische Heiligenlegenden*, p. 224.

dacă astăzi astfel de tradiţii sunt întâmpinate cu mai mult sau mai puţin scepticism; Biserica Ortodoxă îşi *vede* sfinţii ei astfel, iar experienţa unei relaţii cu totul noi faţă de natură, care şterge orice teamă şi vrăjmăşie, influenţează cosmosul înnoit şi umplut de viaţă de către Duhul Sfânt.

Bibliografie:

ALEKIJ (RIDIGER), „In der Kraft des Heiligen Geites — Dienst an der Welt" (vezi Bibliografia cap. 5.1).
AVERINCEV, SERGEJ SERGEEVIČ, „Vizantija i Rus'. Dva tipa duchovnosti" [Bizanţul şi ruşii. Două tipuri de spiritualitate], *Novyi Mir* 1989, p. 227–239.
BULGAKOV, SERGIJ, *Utešitel. O Bogočelovečestve, čast'* II [Mângâietorul. Despre Divino-umanitate], Paris, 1936.
DEICHA, SOPHIE, „Heiligenverehrung", *OrthFor* (1992) (6. Jg.), p. 41–50.
Dva dnja v Kronštadte. Iz dnevnika studenta V.M. [Două zile în Kronştadt. Din jurnalul studentului V.M.], Sv. Troickja Lavra, 1902² (reimprimare: Jordanville NY, 1960).
FELMY, KARL CHRISTIAN, „Die Heiligen — Leitbilder der Kirche und Zeugnis an die Welt", *StOrth* 1 (1993), p. 22–27, 30.
ID., „Die Heiligen als Leitbilder für die Kirche und ihr Zeugnis in der Welt", în: K. SCHWARZ (Hg.), *Bilaterale theologische Dialoge mit der Russischen Orhodoxen Kirche. Arnoldshain XI in Mühlheim/Ruhr, 27. April bis 3. Mai 1987, Arnoldshain XII in Minsk, 21. bis 27. April 1990, Sagorsk VII in Sagorsk, 1. Bis 6. Oktober 1990, Bad Urach, 19. Bis 27. Oktober 1992* (Studienheft 22), Hermannsburg, 1996, p. 363–372.
ID., „Von Alexander I. " (vezi Bibliografia cap. 4.2).
FLORENSKIJ, PAVEL, *Stolp* (vezi Bibliografia cap. 1).
ID., *Der Pfeiler* (vezi Bibliografia cap. 1).
FLOROVSKY, GEORGES, „On the Prize of High Calling", în: The Journal of the Fellowship of St. Alban and S. Sergius, No 11, March 1931, p. 31–37.
FREYDANK, DIETRICH u.a. (Hrsg.), *Das Väterbuch des Kiever Höhlenklosters*, Leipzig 1988.
HAUPTMANN, PETER, „Johann von Kronstadt — «Der große Hirte des russischen Landes»", în: *KO* III/1969, p. 33–71.
HAUSHERR, I., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, Roma, 1944 = OrChrAn 132.
HENNECKE, EDGAR, *Neutestamentliche Apokryphen* (v. Bibliografia cap. 4.3).
HEYER, FRIEDRICH, *Die Heiligen auf den Inseln. Heiligenleben auf griechisch bewohnten Inseln und die gottesdienstliche Hymnik zu deren Ehren* (în pregătire).
IOANNES (MASLOV), Archim., „Fasten als Ausdruck bußfertiger Haltung. Rituelle Besonderheiten der Fastendisziplin im alten Rußland", *Sorth* 1 (1991), p. 28–32 şi 10–11 (1991), p. 23–31.
KISEL, V., Житие Преподобного Сергия Радонежского в русской агиографии (Библиографический очерк), *ЖМП* 2 (1993), p. 100–103.
LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Übers. von Mirjam Prager OSB, Graz–Wien–Köln, 1961 = GLOK 1.
MACAIRE DE SIMONOS PETRA, „Louez Dieu dans ses Saints!" (Ps 150), *Le Messager Orthodoxe* 90 (I–II 1982) p. 46–55.

OSIPOV, ALEKSEI, „The Saints as a Sign of the Fulfilment of God's Promise to Man", *JMP* 1982/7, p. 69–77.
SKABALLANOVIČ, MICHAIL, *Tolkovyj Tipikon. Ob-jasnitel'noe izloženie Tipikona s istoričeskim vvedeniem* [Tipicul — Tâlcuire. Tâlcuirea tipicului cu o introducere istorică], vol. I–III, Kiev, 1910–1915.
SMOLITSCH, IGOR, *Leben und Lehre der Starzen* (vezi Bibliografia cap. 5.1).
SOFRONII (SAHAROV), ierom., Об основах православного подвижничества, *ЖМП* 6 (1992), p. 45–53 şi 7 (1992), p. 58–63.
STYLIANOPOULOS, THEODORE, „The Filioque. Dogma, Theologoumenon or Error", *GOTR* 31/3–4/1986, p. 255–288.
TAFT, ROBERT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville M.N., 1986.
TOTZKE, IRENÄUS [Archim.], „Umgang mit den Heiligen. Erfahrungen und Beobachtungen anhand des orthodoxen Studengebetes", în: M. SCHNEIDER – W. BERSCHIN (Hgg.), *Ab Oriente et Occidente*, St. Ottilien, 1996, p. 499–517.
VASILIJ (KRIVOŠEIN), archiep., *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* [Sfântul Simeon Noul Teolog] (949–1022), Paris, 1980.
WARE, KALLISTOS, „Der Heilige Geist im Leben der Kirche", în: *Einheit im Geist* (vezi Bibliografia ALEKSIJ [RIDIGER], cap. 5.1), p. 141–176.
YANNARAS, CHRISTOS, „Der Heilige Geist als befreiende Kraft", în: *Einheit im Geist* (vezi Bibliografia ALEKSIJ [RIDIGER], cap. 5.1), p. 129–140.

5.3. „Stând înaintea lui Dumnezeu"* *Rugăciunea în Duhul Sfânt*

În punctele de învăţătură susţinute în principiu de ambele părţi, Răsăritul şi Apusul creştin se deosebesc totuşi prin accentul pus pe ele. Acest lucru e valabil şi pentru învăţătura privitoare la rugăciune ca unul din efectele cele mai importante ale Duhului Sfânt. Duhul Sfânt este Duhul rugăciunii; fiindcă El Însuşi o săvârşeşte în noi (*Rm* 8, 26). Din perspectivă ortodoxă un ţel al rugăciunii e acela ca individualitatea omului să cedeze, pentru ca el să devină un „vehicul al Duhului", fără ca prin aceasta personalitatea sa să fie diminuată sau chiar distrusă, ci, dimpotrivă, să se „înalţe şi subţieze" pe o treaptă mai înaltă în comuniunea Duhului Sfânt actualizată în rugăciune[92].

* G. FLOROVSKIJ, „Christianin v Cerkvi", p. 11.

[92] G. FLOROVSKY, „Worship and Every-Day Life". Trimiterea la lucrările părintelui Georges Florovsky citate în acest paragraf o datorez disertaţiei asistentului meu Dr. Christoph Künkel, care mi-a pus la dispoziţie cu generozitate materialele sale pentru acest capitol. Cf. acolo cap. despre rugăciune: CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, Kap. 10.2.3., p. 352 *sq.*

În timp ce în Occident — mai ales în protestantism — rugăciunea e numai *o* expresie, chiar dacă deosebit de importantă, a vieţii Bisericii, în Răsărit, în experienţa eclezială a Ortodoxiei şi în gândirea teologică — în măsura în care e marcată de aceasta — ea joacă un rol central şi domină totul. Acest lucru e valabil astăzi îndeosebi pentru Bisericile Ortodoxe rusă şi georgiană. Aici, în ultimele şapte decenii care au urmat revoluţiei din octombrie, viaţa bisericească s-a concentrat pe cultul divin şi rugăciune într-o asemenea măsură încât faptul acesta nu mai corespunde nici măcar principiilor ortodoxe. Abia evoluţiile mai noi par să aducă unele schimbări.

Când părintele Georges Florovsky numeşte creştinismul o „religie liturgică", acest lucru corespunde poziţiei cultului divin şi rugăciunii în Biserica şi teologia ortodoxă. „Biserica este înainte de toate o comunitate care întreţine un cult divin". Teologia, învăţătura, disciplina eclezială — toate sunt determinate de cultul divin. De aceea — după părintele Florovsky — şi învăţătura Bisericii „nu este atât o învăţătură predată într-o clasă, cât o învăţătură proclamată în casa lui Dumnezeu"[93].

Important pentru înţelegerea ortodoxă a rugăciunii e mai cu seamă înţelegerea sensului ei propriu-zis. Acesta nu constă în dezvoltarea strălucirii exterioare[94], sau în expunerea unor formulări ortodoxe, chiar dacă acestea două joacă un rol important care nu poate fi supraevaluat. Scopul rugăciunii şi cultului divin nu e acela de a aduce anumite cereri înaintea lui Dumnezeu, deşi, firește, nu este absolut indiferent pentru ce anume se roagă credinciosul. Totuşi, potrivit înţelegerii ortodoxe, când viaţa de rugăciune ajunge la maturitate, rugăciunea poate renunţa chiar şi la cuvinte[95]. Oricât de paradoxal ar suna: când rugăciunea e desăvârşită, cererile încetează — nu însă atitudinea de rugăciune. Faptul pare a fi un important corectiv adus unei gândiri care în toate problemele, chiar şi în problema sensului rugăciunii, se orientează înainte de toate spre un „scop". Dimpotrivă, rugăciunea ortodoxă nu urmăreşte nici un „scop" circumscris material. Potrivit concepţiei ortodoxe, ţelul propriu-zis al rugăciunii nu este conţinutul cererilor, ci mai degrabă faptul ca omul să vină în spaţiul sacru în prezenţa lui Dumnezeu şi să se deprindă în a sta înaintea lui Dumnezeu. Această înţelegere a ferit rugăciunea ortodoxă de primejdiile la care e expusă astăzi rugăciunea în Occident, prin care aceasta din urmă a ajuns să se degradeze la rangul de simplu mijloc, de apel moral sau un mijloc de informare. Aceste pericole există tocmai atunci când cererile şi „informaţiile" exprimate în rugăciune devin mai importante decât atitudinea de rugăciune însăşi.

Potrivit unei predici a episcopului rus, canonizat în vara lui 1988, Feofan Zăvorâtul (Govorov, 1815–1894), Părinţii Bisericii vechi au apreciat corect importanţa rugăciunii, „primul lucru din viaţa creştină", atunci când la orice întâlnire se interesau întâi de toate de viaţa de rugăciune a celuilalt, pe care o „numeau respiraţia duhului. Dacă aceasta există, trupul trăieşte; dacă respiraţia încetează, încetează şi viaţa". Tot aşa stau lucrurile şi cu rugăciunea. „Dacă există rugăciune, duhul trăieşte, dacă nu există rugăciune, nu există viaţă în duh"[96]. O constatare importantă pentru Sfântul Feofan Zăvorâtul e aceea că nu orice act de rugăciune este o rugăciune reală şi prin aceasta o viaţă în duh. Gesturile exterioare, precum şi rostirea exterioară de rugăciuni, sunt pentru el doar o parte componentă esenţială a rugăciunii, menită să provoace o rugăciune reală. „Rugăciunea însăşi este apariţia în inima noastră a următoarelor sentimente faţă de Dumnezeu: a sentimentului de umilinţă, de devotament, de mulţumire, de laudă, de cerere, de zdrobire, de pocăinţă, de supunere faţă de voinţa lui Dumnezeu şi a semenului. Toată grija noastră trebuie să se îndrepte spre aceea ca în timpul actelor noastre de rugăciune sufletul să ni se umple de aceste sentimente şi de altele asemănătoare lor, ca atunci când limba citeşte rugăciuni sau urechea le aude şi trupul face închinăciuni, inima să nu fie goală, ci să stârnească un oarecare simţământ îndreptat spre Dumnezeu. Când atare sentimente există, actul nostru de rugăciune este rugăciune, iar când nu există, nu este încă rugăciune"[97]. „În sensul ei cel mai cuprinzător şi în pro-

[93] G. FLOROVSKIJ, „Christianin v Cerkvi", p. 11.

[94] G. FLOROVSKIJ, „Christianin v Cerkvi", p. 13 trimite chiar la câteva exemple ale unei notabile rezerve faţă de dezvoltarea fastului liturgic la Sfinţii Nil Sorski, Serghi din Radonej şi în epoca mai veche mai ales la Ioan Hrisostom.

[95] G. FLOROVSKIJ, „Christianin v Cerkvi", p. 11.

[96] FEOFAN (GOVOROV), *Slova k Vladimirskoj pastve*, p. 496.

[97] FEOFAN (GOVOROV), *Slova k Vladimirskoj pastve*, p. 496 *sq.*

funzimea ei maximă, rugăciunea propriu-zisă înseamnă a sta înaintea lui Dumnezeu"[98], viaţa în spaţiul rugăciunii, viaţa şi rugăciunea în prezenţa lui Dumnezeu.

Limita rugăciunii, ţelul ei, e „să fie neîncetată"[99], o „orientare permanentă spre Dumnezeu"[100]. De aceea, ea este „mai mult decât un şir de acte deosebite şi întâmplătoare de evlavie... cultul divin trebuie să fie continuu, mai mult o dispoziţie decât un act. A aduce lui Dumnezeu o închinare dumnezeiască (un cult divin) înseamnă a petrece necontenit în prezenţa Lui, înaintea Sa, înaintea feţei Lui. Aceasta este măsura unei figuri creştine: a nu fi niciodată în afara prezenţei lui Dumnezeu!... Un creştin trebuie să aducă o închinare (cult) dumnezeiască în toată existenţa sa, pe toate căile şi situaţiile vieţii sale"[101].

Pentru că e vorba mai mult de o atitudine integrală decât de anumite cuvinte, pentru creştinul ortodox nu e la urma urmei hotărâtor dacă pricepe şi înţelege totul în cultul divin, dacă primeşte în sine orice cuvânt citit. Sămânţa cuvântului e atât de bogat semănată în citiri şi imne, că e de ajuns pentru fiecare să aducă cu sine doar dispoziţia inimii de-a i se deschide. Dacă există în principiu această dispoziţie, atunci în cultul divin credinciosul se poate lăsa pur şi simplu purtat de valul rugăciunii din jurul lui. Numai într-o atare atitudine de detaşare poţi rezista ore întregi la slujbele divine simţind chiar şi o înviorare, deşi trupul îţi este istovit şi te simţi gol spiritual.

Această atitudine duce însă la o relaxare şi în ce priveşte conţinutul rugăciunilor. Dacă „starea înaintea lui Dumnezeu" este elementul specific în rugăciune, iar nu suma cererilor individuale, atunci e limpede că până şi *multele* rugăciuni ale Bisericii Ortodoxe n-au rostul de a „pălăvrăgi multe, ca păgânii, care socotesc că sunt ascultaţi când spun cuvinte multe" (*Mt* 6, 7)[102]. Multele rugăciuni sunt posibile şi pline de sens numai ca părţi ale deprinderii în atitudinea „stării înaintea lui Dumnezeu". Aceasta determină şi conţinutul lor. Şi tot aceasta face cu putinţă ca la rugăciune „să lepădăm toată grija cea lumească" şi, în acelaşi timp, chiar în momentul central, care urmează nemijlocit pogorârii Duhului Sfânt peste darurile euharistice, să punem înaintea lui Dumnezeu în rugăciune întreaga lume, cu toate grijile şi nevoile ei.

[98] G. FLOROVSKIJ, „Christianin", p. 11.
[99] G. FLOROVSKIJ, „Christianin", p. 11.
[100] G. FLOROVSKIJ, „Worship and Every-Day Life", p. 270.
[101] G. FLOROVSKIJ, „Worship", p. 272.
[102] Pentru părintele Florovsky, *Mt* 6, 7 este şi un temei pentru a atribui rugăciunii de cerere o poziţie inferioară: G. FLOROVSKIJ, „Christianin", p. 11.

Părintele Georges Florovsky împărtăşeşte împreună cu Sfântul Feofan Zăvorâtul concepţia potrivit căreia rugăciunea e o „lucrare grea"[103], pentru a cărei săvârşire creştinul are nevoie de o îndrumare şi în vederea căreia în caz de nevoie trebuie să se biruie pe sine însuşi. „Fără încordare şi concentrare personală nu ne putem pune nici măcar în dispoziţia necesară pentru rugăciunea comună"[104]. Această „transpunere" destul de anevoioasă, părintele Florovsky o descrie referindu-se la o predică a Sfântului Feofan Zăvorâtul, al cărei mers al ideilor trebuie de aceea schiţat pe scurt aici.

Potrivit acestei predici, cea mai importantă condiţie a rugăciunii e ca acela care se roagă să înveţe „să stea cu evlavie înaintea lui Dumnezeu"[105]. De aceasta ţine şi necesitatea ca rugătorul să devină conştient de cine este el însuşi, cel gata să se roage, şi Cine este Dumnezeu înaintea Căruia păşeşte. Numai cu o atare dispoziţie putem începe rugăciunea cu folos.

Rugăciunile, care încep cu invocarea obişnuită a Duhului Sfânt [rugăciunea „Împărate Ceresc"][106], trebuie să fie conduse spre inimă „fără grabă" — însoţite de închinăciuni[107] — săvârşite fiind cu înţelegerea conţinutului şi cu simţirea inimii.

Ca să poată avea loc aceasta, Sfântul Feofan recomandă să ţinem cu toată conştiinciozitatea o regulă prescrisă de un părinte duhovnicesc. Pentru a se concentra asupra lui Dumnezeu şi a împiedica abaterea minţii, cel care se roagă trebuie să repete pasajele pe care le-a citit neatent, până ce mintea învaţă să se concentreze. La pasajele care-l impresionează cel mai mult şi la care cugetarea revine mereu de la sine rugătorul

[103] G. FLOROVSKIJ, „The Elements of Liturgy", p. 57.
[104] G. FLOROVSKIJ, „Christianin", p. 12. În continuare cf. G. FLOROVSKIJ, „The Elements of Liturgy", p. 56.
[105] Următoarele pasaje sunt redate din o predică a Sfântului FEOFAN (GOVOROV), *Slova k Vladimirskoj pastve*, p. 498–500, vezi şi K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 75 *sq.*
[106] Cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 2.
[107] Spre inimă sunt conduse rugăciunile în Biserica Ortodoxă şi în chip exterior prin însemnarea semnului crucii de la dreapta spre stânga.

trebuie însă să se oprească. El trebuie mai degrabă să renunțe la ținerea regulii de rugăciune decât să-și desprindă atenția de la cuvintele care l-au atins.

O temă esențială a învățăturii ortodoxe despre rugăciune, așa cum a expus-o părintele Georges Florovsky citându-l pe Sfântul Feofan Zăvorâtul, privește relația dintre rugăciunea liberă și cea fixă, precum și cea dintre individ și Biserică. Dacă — la fel ca pentru Sfântul Feofan — nu expunerea unor formule de rugăciuni, ci „dispoziția unei stări înaintea lui Dumnezeu în inimă, golită de sine și pătrunsă de o teamă cucernică", este rugăciunea propriu-zisă[108], atunci rugăciunea după un formular fix este doar un mijloc de a învăța și atinge această „stare înaintea lui Dumnezeu în inimă" și de a depăși emotivitatea individualistă[109]. Rugăciunea spontană, care e rugăciune adevărată, există numai după o răbdătoare deprindere, e o rugăciune personală care rupe îngustimea individualismului numai „în contextul comunității". Amândouă trimit una la cealaltă, și nu există vreodată una fără cealaltă[110].

Mai mult în explicarea Liturghiei decât în învățătura despre rugăciune e tematizată însă și o altă trăsătură a teologiei rugăciunii, de la sine înțeleasă pentru creștinul ortodox și e „experiată" iarăși și iarăși în textele liturgice: în Occident domină în general o înțelegere voluntaristă a cultului divin, pe care o trădează limba: „să ne rugăm", de la început, a devenit „vrem să ne rugăm!" Ne hotărâm să „ținem" un serviciu divin și îi invităm pe oameni la acesta. Iar dacă vin puțini, ne gândim „dacă merită", dacă „oferta" cultului divin e primită sau nu. Alta este înțelegerea răsăriteană. Aici preotul se roagă în numele poporului: „Îți mulțumim pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit s-o primești din mâinile noastre, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu mulți ochi și serafimii cei cu câte șase aripi, care se înalță zburând, cântare de biruință cântând și strigând, glas înălțând și grăind..."[111] Aceasta înseamnă: *nu* noi ținem propriu-zis un serviciu divin. Noi numai ne asociem lui. Cu mult înainte de a ne hotărî să ținem un serviciu divin, cultul

[108] FEOFAN, *Slova k Vladimirskoj pastve*, p. 498.
[109] G. FLOROVSKIJ, „The Elemets of Liturgy", p. 53.
[110] G. FLOROVSKIJ, „Christianin", p. 12; „The Elements of Liturgy", p. 54.
[111] *Die Göttliche Liturgie*, p. 63 *sq.*

divin are loc deja în cer. Nu suntem niciodată singuri în rugăciune. Întotdeauna există deja o mulțime strânsă căreia i ne alăturăm. Chiar și cel ce se roagă singur „slujește" [concelebrează] deja mereu împreună „cu îngerii"[112].

Bibliografie:

ANTHONY BLOOM, [Metropolit], *Weg zur Meditation*, Bergen-Enkheim, 1972.
BEBIS, GEORGE S., „Worship in the Orthodoxe Church", *GOTR* 22/1977, p. 429–444.
BILANIUK, PETRO B.T., „Some Remarks Concerning a Theological Description of Prayer", *GOTR* 21/1976, p. 203–214.
BLAGOVESHCHENSKY, IOANN, „The Priest's Prayer", *JMP* 1979/2, p. 77 *sq.*
BRECK, JOHN, Fr, „Prayer of the Heart. Sacrament of the Presence of God", *SVTQ* 1 (1995), p. 24–45.
CORNEANU, NICOLAE, Mitr., „The Jesus Prayer and Deification", *SVTQ* 1 (1995), p. 3–24.
DESEILLE, PLACIDE, „L'union a Dieu et la Prière", *Le Messager Orthodoxe*, Nr. 103 (1986, III–IV), p. 6–24.
FELMY, KARL CHRISTIAN, *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart dar russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Göttingen, 1972 = KO. M 11.
FEOFAN (GOVOROV), archiepiskop, *Slova k Vladimirskoj pastve preosvjaščennago Feofana* [Cuvântări ale Preasfințitului Feofan către comunitatea din Vladimir], Vladimir, 1869.
FLORENSKY, PAVEL, „Reasonable Service" Prayer, *JMP* 1978/9, p. 70–77.
FLOROVSKIJ, GEORGIJ, „Christianin v Cerkvi" [Der Christ in der Kirche], *VRStChD* 1933/4, p. 7–14.
FLOROVSKY, GEORGES, „The Elements of Liturgy: Orthodox", în: *Ways of Worship*, ed. PEHR EDWALL, E. HAYMANN, W.D. MAXWELL, London, 1952, p. 53–65.
ID., „Worship and Every-Day Life. An Eastern Orthodox View", în: *StLi* II/1963/4, p. 266–272.
HINSON, E. GLENN, „The Theology and Experience of Worship", *GOTR* 22/1977, p. 417–428.
IOANN, metropolitan, „The Prayer of Priests", *JMP* 1977/2, p. 70–74.
KLINGER, MICHEL, „Reflexions d'un orthodoxe sur la prière", *Contacts* 30/1978, p. 7–20.
KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
SERR, JACQUES, OLIVIER CLÉMENT, *La prière du coeur*. Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France, Bégrolles, 1977.
SHIMANSKY, G., „On Orthodox Prayer", *JMP* 1980/3, p. 74–78.
IVANOV, MIKHAIL, „The Psalter — A Book of Prayer", *JMP* 1980/2, p. 71–77.
VOINAKOV, VASILIY, „The Lord's Prayer — «Our Father»", *JMP* 1980/4, p. 74–76.
WENDEBOURG, DOROTHEA, *Geist oder Energie* (vezi Bibliografia cap. 2).

[112] Cf. K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 44.

6. „Ca un Dumnezeu cu voi ca şi cu nişte dumnezei voi fi"* **Mântuire şi îndumnezeire**

În învăţătura despre Sfânta Treime şi în hristologie Biserica Ortodoxă a păstrat structura doctrinară încheiată în esenţă, pe care Biserica Veche a dezvoltat-o în grele controverse. Teologia ortodoxă e convinsă că aceste învăţături sunt relevante soteriologic şi în acest sens fac parte integrantă din soteriologie. Icoana Învierii lasă să se înţeleagă acest lucru (fig. 2). Ea se bazează în întregime pe hristologia neochalcedoniană — când *Dumnezeu* vine la cei morţi, moartea îşi pierde puterea[1] — dar arată în acelaşi timp că această venire este mântuirea *omului*. Hristos îl smulge pe Adam din mormânt.

Într-un sens restrâns „soteriologie" se numeşte în teologia ortodoxă însuşirea mântuirii câştigate de Hristos. În acest sens — spre deosebire de învăţătura despre Sfânta Treime şi hristologie — soteriologia se aseamănă unui edificiu neterminat. Fapt care, mai cu seamă sub influenţa şcolii istorice în teologia Bisericii Ruse la cumpăna dintre secolul XIX şi secolul XX şi la începutul secolului nostru, a condus la o serie întreagă de noi proiecte soteriologice.

Criteriile experienţei ecleziale şi experiabilităţii nu dau rezultate aici. Desigur, în sfera învăţăturii despre mântuire există experienţe, mai cu seamă experienţe ale marilor sfinţi. Există şi experienţa liturgică. În cultul divin ortodox, străbă-

---

* Canonul din Joia mare, oda 4, cântarea 3: „Băutură nouă mai presus de cuvânt voi bea în împărăţia Mea, zis-ai, Hristoase, prietenilor Tăi. Ci ca un Dumnezeu cu voi ca şi cu nişte dumnezei voi fi. Pentru că pe Mine, Cel Unul-născut, M-a trimis Tatăl în lume spre curăţire" — *Triodion*, p. 428; cf. *Die Ostkirche betet*, p. 388.

[1] H.-J. SCHULZ, „Die «Höllenfahrt», als „Anastasis"; vezi fig. 2.

tut ca un fir roşu de chemarea „Doamne, miluieşte", credinciosul experiază cu multă insistenţă dependenţa sa de harul divin. Dar — altfel decât la învăţătura despre Sfintele Taine — nu există tratate teologice care să expună învăţătura despre mântuire „pe firul săvârşirii cultului divin". De asemenea, nu există nici o tendinţă care să se întemeieze în special printr-un recurs la principiul „experiabilităţii", aşa cum bunăoară unele tendinţe ale învăţăturii ortodoxe despre Sfânta Treime şi hristologie sunt explicate făcându-se apel la principiul „experiabilităţii". Dacă există ceva „experiabil", atunci aceasta e mai degrabă tensiunea, ba chiar discrepanţa între afirmaţii care exprimă mai puternic lucrarea lui Dumnezeu singur pentru mântuirea noastră şi afirmaţii care exprimă mai puternic răspunsul omului şi conlucrarea lui. Deoarece în textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe reprezentările juridice lipsesc aproape cu desăvârşire, acesta este un punct de plecare demonstrabil în experienţa liturgică pentru critica dezvoltată în trecut, mai ales în teologia rusă, faţă de afirmaţiile juridice; şi aici fronturile se desfăşoară la fel ca şi în celelalte sfere ale teologiei: reprezentanţii unei teologii orientate spre Părinţi şi Liturghie resping reprezentările juridice vehiculate de teologia de şcoală.

Tendinţa programatic urmărită în această introducere în gândirea teologică ortodoxă de a trata numai acele probleme ale teologiei ortodoxe în care se poate recunoaşte principiul orientării spre experienţă şi experiabil, ar fi trebuit să ducă de fapt la punerea în paranteză a domeniului soteriologiei. Însemnătatea acestei probleme — nu numai din punctul de vedere al teologiei occidentale, ci şi al experienţei credinciosului ortodox — a făcut însă ca acest lucru să nu pară recomandabil. Totuşi, aici trebuie să ne mulţumim cu câteva indicii.

Altfel decât programele teologice mai noi, proiectele dogmatice care reprezintă spiritul vechii teologii de şcoală sunt puternic marcate de reprezentări juridice. Astfel mitropolitul Makari scrie:

„Întreagă taina mântuirii noastre prin moartea lui Iisus Hristos constă în aceea că El a plătit datoria în locul nostru cu sângele Său şi a satisfăcut deplin întreagă dreptatea lui Dumnezeu pentru păcatele noastre. [El a plătit datoria] pe care noi înşine nu eram în stare să o plătim; altfel spus, a împlinit şi suportat în locul nostru tot ceea ce se cerea pentru iertarea

păcatelor noastre"[2]. Îndată după aceasta, mitropolitul Makari repetă încă o dată această afirmaţie în cuvinte cu totul asemănătoare, spunând că „prin suferinţa şi moartea Sa Iisus Hristos a plătit pentru datoria noastră dreptăţii lui Dumnezeu o plată nu numai absolut desăvârşită şi suficientă, ci şi prisositoare, şi ne-a răscumpărat nu numai de păcat, dar ne-a câştigat şi bunuri veşnice"[3].

Cu afirmaţiile sale mitropolitul Makari se plasa pe o linie pe care Biserica Ortodoxă Rusă se angajase deja cu o generaţie înainte. În 1839 mitropolitul Filaret (Drozdov), căruia reprezentările juridice îi erau străine, a trebuit să accepte în Catehismul său un pasaj influenţat în întregime de reprezentări juridice[4]: „Suferinţa Sa de bunăvoie şi moartea Sa pe Cruce pentru noi, care ca moarte a Unuia ce este fără de păcat şi Dumnezeu-om are o valoare şi vrednicie infinită, sunt şi o satisfacţie desăvârşită în faţa judecăţii drepte a lui Dumnezeu, Care ne-a osândit la moarte pentru păcat, şi un merit nemăsurat care i-a câştigat dreptul de a ne acorda nouă, păcătoşilor, fără ofensarea judecăţii drepte a lui Dumnezeu iertarea păcatelor şi har spre biruinţă asupra păcatului şi a morţii"[5]. Peter Hauptmann a atras pe drept cuvânt atenţia asupra tensiunii în care stau aceste expresii juridice în contextul general al paragrafului respectiv din Catehism[6].

Viziunea juridică asupra operei de mântuire preluată din Occident a putut sta într-un context care se apropia în multe puncte de învăţătura luterană despre justificare. În catehismul său (intitulat „Pervoe učenie otrokom"), arhiepiscopul Feofan Prokopovici vorbise despre faptul că Hristos „a satisfăcut pentru noi dreptatea lui Dumnezeu"[7], Catehismul mitropolitului Platon exprimase şi el în diferite locuri această idee legată tot de o învăţătură despre justificare apropiată de cea luterană. Dreptatea lui Dumnezeu cere „ca omul să fie respins în veci de Dumnezeu ca un călcător şi disprețuitor trufaş al legii, ceea ce s-ar fi şi întâmplat, dacă înţelepciunea

[2] MAKARIJ II, p. 148.
[3] MAKARIJ II, p. 149 *sq.*
[4] P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 157 *sq.*
[5] *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. 1, O Vere, 4. čl. [Partea I, Despre credinţă, 4].
[6] P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 157.
[7] FEOFAN PROKOPOČIČ, *Pervoe učenie otrokom*, p. 46 *sq.*

Lui n-ar fi găsit un mijloc să facă această făptură ticăloasă părtaşă milei Sale, fără să lezeze câtuşi de puţin dreptatea"[8]. Caracteristic pentru influenţa durabilă a gândirii occidentale asupra teologiei răsăritene e faptul că mitropolitul Filaret a reclamat terminologia juridică tocmai în momentul în care teologia ortodoxă schimba tendinţa protestantizantă cu una catolicizantă.

Dar chiar şi în epoca în care reprezentările juridice au pătruns masiv în teologia ortodoxă, aceasta din urmă n-a tras totuşi concluziile pe care le-a tras teologia occidentală. Astfel, pe de-o parte, între teologii ortodocşi, arhiepiscopul Feofan Prokopovici este deosebit de apropiat de învăţătura luterană despre justificare. Pe de altă parte însă, Peter Hauptmann e de părere că „în forul său cel mai intim" Feofan Prokopovici „a rămas inaccesibil învăţăturii luterane despre justificare; altfel el n-ar fi putut declara: „Noi nu excludem cu totul meritele omului din tezaurul mântuirii noastre, cum fac luteranii, ci credem că acestea sunt un fel de instrumente, prin care e activă puterea sângelui şi a morţii Mântuitorului nostru (... *non omnino merita hominum ex salutis nostre thesauro excludimus, quemadmodum faciunt Lutherani, sed illa tanquam instrumenta putamus esse, per que virtus sanguinis et mortis servatoris nostri operatur*)"[9].

Tocmai noţiunea „thesaurus" folosită aici de „protestantizantul" de altfel Feofan Prokopovici e însă în general străină teologiei ortodoxe. Acest lucru este valabil în special pentru învăţătura nesusţinută de Feofan Prokopovici privitoare la tezaurul faptelor prisositoare. Cât de străină este aceasta chiar şi teologiei ortodoxe din aripa ei catolicizantă, o arată polemica mitropolitului Makari de care va fi vorba în alt context[10].

Teologului laic Aleksei Stefanovici Homiakov a fost cel dintâi care a exprimat stinghereala ortodoxă faţă de categoriile juridice. El a făcut aceasta respingând deopotrivă consecinţele romano-catolice şi protestante ale concepţiei juridice, fără însă să poată indica convingător o poziţie ortodoxă de sine stătătoare. El a supus unei critici deosebit de aspre ideea de „merit" predominantă în timpul său în Biserica romano-

[8] PLATON [LEVŠIN], Rechtgläubige Lehre II § 19.
[9] P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 24.
[10] Vezi mai jos cap. 8.2.

catolică: raţionalismul e cel care „a descoperit purgatoriul pentru a explica rugăciunile pentru cei adormiţi[11]; el a introdus între Dumnezeu şi oameni un sistem compensatoriu de datorii şi merite; a echilibrat întreolaltă păcatele şi rugăciunile, datoriile şi pocăinţa; a transferat acţiunile unui om asupra altuia; a legalizat acţiunile pretins meritorii[12], pe scurt, a introdus în sfânta sfintelor a credinţei întreg mecanismul unei bănci"[13].

A.S. Homiakov face răspunzător acest juridism pentru „raţionalismul utilitarist" care a făcut discutabile practici bisericeşti îndreptăţite, tocmai acelea — aşa ar putea fi interpretat Homiakov — care oglindesc experienţa unirii cu Dumnezeu în Biserică ca trup al lui Hristos şi care, ca unele ce corespund experienţei se pot sustrage unei explicaţii teoretic-raţionaliste. „Papalitatea spune: Biserica s-a rugat de la început pentru cei adormiţi. Dar această rugăciune ar fi nefolositoare dacă nu ar exista o stare intermediară între rai şi iad, deci dacă nu există purgatoriul. Reforma răspunde: în Sfânta Scriptură şi în Biserica primară nu se află nici o urmă de purgatoriu; deci e nefolositor să ne rugăm pentru cei adormiţi şi eu n-o voi face"[14]. Acelaşi lucru e valabil pentru invocarea sfinţilor care în concepţia romano-catolică ar întregi meritul lui Hristos, şi de aceea este respinsă în negaţia protestantă; la fel stau lucrurile cu relaţia dintre credinţă şi fapte[15].

Pentru Ortodoxie astfel de probleme n-ar exista:

> „Întrucât pleacă de la principiul că viaţa lumii spirituale nu este nimic altceva decât iubirea şi comuniunea Duhului, ea se roagă pentru cei adormiţi, deşi respinge poveştile despre purgatoriu; invocă mijlocirea sfinţilor, fără să le atribuie totuşi meritele pe care le-a inventat

[11] Învăţătura despre starea intermediară şi despre purgatoriu face parte din punctele controversate tradiţionale dintre teologia romano-catolică şi cea ortodoxă. Cu privire la rugăciunea pentru cei adormiţi, cf. K.CH. FELMY, „Die Verwandlung des Schmerzes".
[12] Aici e vorba de învăţătura latină despre tezaurul operelor prisositoare şi învăţătura despre indulgenţa legată de aceasta, respinsă în general de teologia ortodoxă.
[13] A.S. CHOMJAKOW, „Einige Worte", p. 161.
[14] A.S. CHOMJAKOW, „Einige Worte", p. 164.
[15] A.S. CHOMJAKOW, „Einige Worte", p. 164.

teoria folosinţei şi fără a avea nevoie de o altă mijlocire decât a Mijlocitorului divin. Plină de sentimentul unităţii ei vii, nici nu înţelege poate întrebarea dacă mântuirea constă numai în credinţă sau în credinţă şi fapte, fiindcă în ochii ei viaţa şi adevărul sunt una iar faptele sunt doar expresii ale credinţei, care fără ele ar fi o simplă cunoaştere logică. Conştientă de unirea ei intimă cu Duhul Sfânt, ea mulţumeşte pentru tot binele numai lui Dumnezeu, Care este unicul bine, şi nu-şi atribuie sieşi şi omului nimic altceva decât răul care se opune în el faptelor dumnezeieşti: fiindcă omul trebuie să fie slab pentru ca Dumnezeu să fie tare în sufletul său"[16].

Respingerea concepţiei juridice despre mântuire, resimţită ca occidentală, şi neclaritatea propriei poziţii ortodoxe au dus în Rusia la o preocupare foarte intensă cu problemele soteriologiei, preocupare care a marcat teologia ortodoxă din a doua jumătate a secolului XIX până în vremurile din urmă. Din păcate, studiul savant şi profund despre soteriologie al părintelui Piotr Gnedici (1906–1963) a rămas până acum nepublicat[17]. Teologia occidentală n-a urmărit suficient de atent interesanta dispută din jurul învăţăturii despre mântuire din teologia rusă.

Influenţa teologului protestant Albrecht Ritschl (1822–1889) în dezbaterea soteriologică din teologia rusă este evidentă şi recunoscută şi de teologia academică rusă, pe atunci mult mai deschisă faţă de controversele teologice. Ritschl a respins categoriile juridice şi a interpretat justificarea (îndreptarea) numai ca suprimare a conştiinţei vinei faţă de Dumnezeu în care s-a manifestat neîncrederea şi separarea faţă de Dumnezeu. Reprezentanţi proeminenţi ai unei noi tendinţe antijuridice în teologia rusă, bazată mai mult sau mai puţin pe ideile lui Ritschl, au fost teologii Alexandr Beliaev (născut în 1919), I. Orfaniţki, Maksim Tareev (1866–1934),

[16] A.S. CHOMJAKOW, „Einige Worte", p. 167 *sq.*

[17] Cf. PETR GNEDIČ, „Russkaja bogoslovskaja literatura". În timpul unei scurte şederi de studii la Academia duhovnicească din Leningrad am putut parcurge această cercetare excelentă care expune întreaga dezbatere soteriologică din Rusia. E regretabil că, în condiţiile dominante de până acum, această lucrare interesantă n-a putut fi tipărită.

Pavel Svetlov, precum şi mitropolitul Antoni (Hrapoviţki, 1864–1934) şi patriarhul de mai târziu Serghi (Stragorodski, 1867–1944)[18].

După părintele Pavel Svetlov, unul din cei mai importanţi teologi printre reprezentanţii noilor concepţii în soteriologie, concepţia juridică despre mântuire este „izvorul cel mai periculos şi sprijinul cel mai puternic al rătăcirii raţionalismului"[19]. De aceea, încercările de depăşire a juridismului în protestantism de către teologi ca Albrecht Ritschl trebuie privite cu simpatie. Svetlov preia fără nici o restricţie contraargumentele opuse de acesta din urmă concepţiei juridice, şi aşa se face că şi propria sa concepţie e puternic marcată de Ritschl.

De Albrecht Ritschl e influenţat şi Maksim Tareev, cel mai ascuţit critic al juridismului tradiţional. În concepţia sa, nu Dumnezeu are nevoie de împăcare, pentru că El este iubire, ci „omul are nevoie să se împace cu Dumnezeu şi cu propria sa conştiinţă nefericită"[20].

Dintre teologii care resping învăţătura juridistă despre mântuire fac parte în fine şi două figuri de ierarhi proeminenţi ai Bisericii Ortodoxe Ruse. Mitropolitul Antoni (Hrapoviţki) a fost ierarhul care la Soborul naţional din 1917–1918 a întrunit voturile cele mai multe la alegerea de patriarh. Însă hotărârea definitivă a fost lăsată pe seama sorţii care au căzut asupra mitropolitului Moscovei Tihon (Belavin). Mitropolitul Antoni a devenit mai târziu întâiul ierarh al Bisericii Ortodoxe Ruse din străinătate. În Catehismul revăzut de el lipseşte orice indiciu cu privire la caracterul ispăşitor al morţii de pe cruce a lui Hristos[21]. În concepţia sa, în locul acesteia din urmă în centrul operei de mântuire stă noaptea din Grădina Ghetimani. Aici a restabilit Hristos legătura de iubire dintre Dumnezeu şi om prin iubirea compătimitoare cu care a legat Duhul Său de sufletul oamenilor[22]. Şi Serghi Stragorodski, care din 1927 a condus Biserica Ortodoxă Rusă ca locţiitor de patriarh, iar din 1943 până în 1944 ca patriarh, a respins ca-

[18] PITIRIM [NEČAEV], *Die Russische Orthodoxe Kirche*, p. 245 *sq.*

[19] P. SVETLOV, „Nedostatki", p. 63 *sq.*, cf. P. SVETLOV, *Znsčenie kresta*.

[20] PAUL EVDOKIMOV, *Christus im russischen Denken*, p. 156.

[21] P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 158.

[22] PAUL EVDOKIMOV, *Christus im russischen Denken*, p. 144.

tegoric reprezentările juridice, pentru că Dumnezeu este neschimbător şi numai omul trebuie să se schimbe[23].

Teologii numiţi mai sus şi alţii, care au vrut să elaboreze un nou concept de soteriologie, au ştiut să pună în evidenţă probleme ale învăţăturii juridice despre mântuire, dar n-au ştiut să elaboreze suficient de limpede însemnătatea mântuitoare a Crucii lui Hristos şi Învierii Sale. Părintele Georges Florovsky a încercat, dimpotrivă, să pună în lumină însemnătatea mântuitoare mai cu seamă a Învierii, dar şi el cu evitarea ideii de substituţie[24]. Mai importante decât categoriile de vină şi iertare sunt în gândirea sa noţiunile de viaţă şi moarte[25]. În viziunea părintelui Florovsky, omul dobândeşte viaţa prin aceea că îşi îndreaptă libertatea sa spre Dumnezeu, iar prin aceasta ajunge de la libertatea de alegere la adevărata libertate interioară. Această libertate o dobândeşte omul în conlucrare (συνέργεια) cu harul divin[26].

„Sinergia" (conlucrarea dintre Dumnezeu şi om), care e un concept provocator pentru creştinii iviţi din Reformă ca urmare a disputei sinergiste din interiorul luteranismului în secolul XVI, e o noţiune centrală a soteriologiei răsăritene ortodoxe şi patristice. Pentru o înţelegere corectă a acesteia e important de reţinut faptul că gândirea teologică răsăritean-ortodoxă în ansamblul ei e orientată mai puţin spre începutul căii mântuirii, cu alte cuvinte spre convertirea şi îndreptarea păcătosului, cât spre sfârşitul lui, adică spre desăvârşirea, sfinţirea şi îndumnezeirea omului. Prin urmare, „sinergia" este o conlucrare nu atât la îndreptare, cât la întreg procesul mântuirii, care cuprinde îndreptarea, sfinţirea şi îndumnezeirea, şi pe care şi teologul ortodox o atribuie doxologic numai harului lui Dumnezeu. El însă descrie acest proces ca o conlucrare, în măsura în care omul împlineşte activ în el întoarcerea spre Dumnezeu, împlinire spre care el este atât îndemnat, cât şi susţinut, şi căreia, pe de altă parte, poate şi să i se sustragă.

Scopul propriu-zis al afirmaţiilor despre „sinergie" nu este etalarea realizărilor umane corespunzătoare în opera de mântuire, ci accentuarea libertăţii. „Opera de mântuire e săvârşită de fapt de către Dumnezeu, dar omul este chemat să conlucreze la acest efort mântuitor. Fiindcă mântuirea constă tocmai în mântuirea libertăţii"[27], care prin căderea în păcat s-a degradat în o libertate de alegere între bine şi rău[28]. În viziunea părintelui Georges Florovsky, dimpotrivă, libertatea dăruită înapoi omului prin mântuire nu mai e o libertate de alegere, ci o „suspendare a păcătuirii prin lepădare de sine şi autolimitare", adică printr-o întoarcere de la sine însuşi şi o îndreptare spre Dumnezeu. De aceea, libertatea şi dependenţa de Dumnezeu cresc în aceeaşi măsură[29]. Dacă Pavel Evdokimov acceptă fără rezerve cuvântul marelui Maxim Mărturisitorul despre cele două aripi cu ajutorul cărora omul zboară spre cer: libertatea şi harul[30], părintele Georges Florovsky accentuează şi el alăturarea dintre har şi libertatea umană, dar în acelaşi timp şi faptul că lucrarea lui Dumnezeu şi acţiunea omului nu stau una lângă alta, egal îndreptăţite. „Dumnezeu are întotdeauna iniţiativa"[31]. Faptele libere ale omului nu sunt acţiunile sale, ci manifestări ale libertăţii datorate harului. „Lucrul principal în manifestarea harului e «respiraţia» Duhului. Sufletul şi întreagă natura omului sunt sfinţite nu prin puterea faptelor, ci prin puterea harului"[32]. Acestei evidenţieri a lucrării lui Dumnezeu în sinergie îi corespunde ceea ce scrie părintele Pavel Florenski: „A iubi pe Dumnezeul nevăzut înseamnă a ne deschide pasiv inima faţă de El şi a aştepta revelaţia Sa activă, astfel ca energia iubirii divine să coboare în inimă: Cauza iubirii faţă de Dumnezeu este Dumnezeu — causa diligendi Deum Deus est — spune Bernard de Clairvaux"[33].

Pe lângă conceptul de „sinergie", central pentru învăţătura ortodoxă despre mântuire este conceptul de „îndumnezeire" (*theosis*)[34]. Pentru teologul occidental acest concept sună mai

[23] PITIRIM [NEČAEV], *Die Russische Orthodoxe Kirche*, p. 244.
[24] CH. KÜNKEL, p. 335.
[25] CH. KÜNKEL, p. 315.
[26] CH. KÜNKEL, p. 325.
[27] G. FLOROVSKY, „Christianity", p. 128 — CH. KÜNKEL, p. 337.
[28] G. FLOROVSKY, „Tenebrae", p. 258 — CH. KÜNKEL, p. 313.
[29] CH. KÜNKEL, p. 325 *sq.*
[30] PAUL EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 102; *PG* 90, 512B.
[31] G. FLOROVSKY, „For His Mercy endureth for eve", p. 3. — CH. KÜNKEL, p. 323.
[32] G. FLOROVSKY, „On the Prize of High Calling", p. 36. — CH. KÜNKEL, p. 325.
[33] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 84; *Der Pfeiler*, p. 52.
[34] Cf. HANU T. KAMPPURI (Hrsg.), *Dialogue between Neighbours*, p. 73–76.

întâi aproape străin — cel puţin pentru teologia luterană, deşi el se întâlneşte la Martin Luther însuşi. Într-o predică din 1526 acesta spune că Dumnezeu „L-a deşertat peste noi pe Hristos Fiul Său iubit şi ne-a unit în Sine şi ne-a atras în Sine astfel încât, prin aceasta El S-a înomenit cu totul şi pe noi ne-a îndumnezeit cu totul"[35].

Învăţătură despre îndumnezeire este exprimată concentrat în cunoscutele cuvinte ale Sfântului Atanasie al Alexandriei: „Dumnezeu S-a înomenit, ca noi să fim îndumnezeiţi"[36]. După Sfântul Atanasie, îndumnezeirea omului este scopul înomenirii lui Dumnezeu în Hristos. Prin aceasta ea este în acelaşi timp scopul şi sensul existenţei umane. La aceasta este chemată creatura[37]. Temeiul îndumnezeirii în viziunea Sfântului Atanasie este Întruparea. Prin urmare, zice părintele Georges Florovsky: „În Hristos, Dumnezeul-om, sensul existenţei umane nu doar s-a revelat, ci s-a şi realizat"[38].

Ce se înţelege prin conceptul de „îndumnezeire"? Noţiunea de îndumnezeire, zice părintele Georges Florovsky, este greşit înţeleasă dacă am gândi-o în categorii naturale. Atunci corect ar fi să se spună: omul nu poate „deveni" pur şi simplu dumnezeu. Părinţii însă gândeau în „concepte personale" şi aici este vorba de taina unei comuniuni personale. *Theosis* înseamnă o întâlnire personală. Ea este întâlnirea lăuntrică a omului cu Dumnezeu, în care întreagă existenţa umană este copleşită de prezenţa divină"[39]. Altfel spus, îndumnezeirea este „participarea la viaţa divină a Preasfintei Treimi"[40]. Aşa cum s-a arătat deja mai sus[41], acesta e un motiv care explică înalta poziţie deţinută de triadologie în Biserica Ortodoxă. Deosebirea dintre Dumnezeu şi om, dintre Creator şi creatură e asigurată de faptul că îndumnezeirea se face prin har, iar nu prin natură. Explicând aceasta Vladimir Lossky, pentru care îndumnezeirea este deosebit de importantă, scrie:

[35] Citat în: WERNER ELERT, *Morphologie* I, p. 154: WA 20, 229, 30 *sq.*; 230, 10; cf.: T. MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*.
[36] ATANASIE, *De incarnatione Verbi: PG* 25.
[37] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 170.
[38] G. FLOROVSKY, „The Catholicity of the Church", p. 38.
[39] G. FLOROVSKY, „St. Gregory Palamas", p. 115. – CH. KÜNKEL, p. 322–323.
[40] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 84.
[41] Vezi mai sus p. 91.

> „Unirea la care suntem chemaţi nu este nici ipostatică, ca aceea a naturii omeneşti a lui Hristos, nici fiinţială, ca a celor Trei Persoane dumnezeieşti; ea este unirea cu Dumnezeu în energiile Sale, adică unirea prin har, care ne dăruieşte participarea la firea dumnezeiască, fără ca prin aceasta firea noastră să devină firea lui Dumnezeu. În îndumnezeire omul posedă prin har, adică în energiile divine, tot ceea ce posedă Dumnezeu din fire, afară de identitatea după fiinţă (χωρὶς τῆς κατ'οὐσίαν ταυτότητος), zice Sfântul Maxim[42]. Omul rămâne creatură, chiar dacă prin har devine dumnezeu, aşa cum Hristos a rămas Dumnezeu atunci când s-a făcut om"[43].

În imnologia liturgică referiri la îndumnezeire întâlnim, între altele, în canonul din Joia Mare. În gura lui Hristos sunt puse cuvintele: „Ca un Dumnezeu voi fi cu voi ca şi cu nişte dumnezei"[44]. Nu întâmplător aceste cuvinte le întâlnim în contextul Patimilor ca deschidere a privirii spre *viaţa* omului viitor care începe cu Învierea lui Hristos, care, la rândul ei, începe cu pogorârea lui Hristos la iad. După părintele Florovsky, „pogorârea la iad" este „manifestarea vieţii în lipsa de speranţă a morţii. E biruinţa asupra morţii"[45].

Prin aceasta părintele Georges Florovsky exprimă o idee centrală a imnelor pascale oglindită şi în icoana răsăriteană a Învierii. În icoanele Învierii evenimentul Învierii e reprezentat nu ca scularea lui Hristos din mormânt, ci ca pogorârea Sa la iad[46]. În troparul duminicii glasului 2 se spune:

> „Când Te-ai coborât la moarte, Cel ce eşti Viaţa cea fără de moarte, atunci iadul l-ai omorât cu strălucirea dumnezeirii. Iar când ai înviat pe cei morţi din cele dedesubt, atunci puterile cereşti au strigat Ţie: Dătătorule de viaţă, Hristoase, Dumnezeul nostru, mărire Ţie"[47].

[42] MAXIM, *De ambiguis: PG* 91, 1308B.
[43] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 112.
[44] Vezi mai sus nota *, p. 193.
[45] G. FLOROVSKY, „Redemption", p. 142.
[46] Cf. HANS-JOACHIM SCHULZ, „Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»"; vezi fig. 2.
[47] Troparul din duminica glasul II: cf. *Parakletike*, p. 65, A.V. MALTZEW I, p. 390; vezi fig. 2.

În privința aceasta, icoana Învierii ca Pogorâre la iad e icoana propriu-zisă a mântuirii în Biserica Ortodoxă. Hristos îl prinde pe Adam, pe om, de încheietura mâinii şi-l trage cu o smucitură salvatoare în lumina care-L înconjoară în mandorlă. Nu întâmplător Vladimir Lossky îşi încheie cartea despre *Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, în care desemnase încă de la început îndumnezeirea drept scop al teologiei şi scop al „vieții în Hristos"[48], cu predica de Paşti atribuită Sfântului Ioan Hrisostom, citită în fiecare an la utrenia praznicului Învierii, în care între altele se spune:

> „Iadul a primit trup şi s-a izbit de Dumnezeu, a luat pământ şi a întâlnit cerul. A luat ceea ce a văzut şi a căzut în ceea ce n-a văzut. Unde îți este boldul, moarte, unde îți este iadule biruința?... Hristos a înviat şi viața vieţuieşte"[49].

Bibliografie:

ADEN, ROSS, „Justification and Sanctification. A Conversation between Lutheranism and Orthodoxy", *SVTQ* 1 (1994), p. 87–109.
AGHIORGOUSSIS, MAXIMOS, „The Theology and the Experience of Salvation", *GOTR* 22/1977, p. 405–415.
AGORAS, CONSTANTIN, „L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas", *Contacts* 41/1989, p. 6–23.
CHAMBERAS, PETER A., „Salvation and Personal Piety", *GOTR* 20/1975, p. 19–34.
CHOMJAKOW, A., *Einige Worte* (vezi Bibliografia cap. 3).
DESEILLE, PLACIDE, „L'Eucharistie et la Divinisation des Chrétiens selon les Pères de l'Église", *Le Messager Orthodoxe* 87 (I-1981), p. 40–56.
ELERT, WERNER, *Morphologie des Luthertums, Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jh.*, München, 1931.
EVDOKIMOV, PAUL, *Christus im russischen Denken* (vezi Bibliografia cap. 1).
FAMERÉE, JOSEPH, „Les Fondements théologiques de la réconciliation", *Irén.* 68 (3/1995), p. 325–341.
FELMY, KARL CHRISTIAN, „Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche", în: H. BECKER, B. EINIG, P.-O. ULLRICH (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II* (= Pietas Liturgica 4) Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft hrsg. von H. Becker, St. Ottilien, 1987, p. 1087–1133.
FLOGAUS, REINHARD, *Theosis bei Palamas und Luther*, Göttingen, 1996.
FLORENSKIJ, PAVEL, *Stolp* (vezi Bibliografia cap. 1).
ID., *Der Pfeiler* (vezi Bibliografia cap. 1).

[48] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 14.
[49] *Pentekostarion*, 6, cit. la V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 317.

FLOROVSKY, GEORGES, „The Catholicity of the Church", în: G. FLOROVSKY, *Collected Works* I, p. 37–55.
ID., „Christianity and Culture", în: G. FLOROVSKY, *Collected Works* II, p. 121–130.
ID., „For His Mercy endureth for ever...", *SVTQ* 1955/56, p. 2–4.
ID., „On the Prize of High Caling", *The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius*, No 11, March 1931, p. 31–37.
ID., „Redemption", în: G. FLOROVSKY, *Collected Works* III, p. 95–159.
ID., „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Father", în: G. FLOROVSKY, *Collected Works* I, p. 105–120.
ID., „Tenebrae Noctium. Position d'un Chrétien de l'Église Orthodoxe Russe", în: *Le Mal est parmi Nous.* Hrsg. H. Daniel-Rops, Paris, 1949, p. 251–264.
FORTINO, E.F., „Sanctification and Deification", în: *Diak.* 17/1982, p. 192–200.
GNEDIČ, PETR, „Russkaja bogoslovskaja literatura o dogmate iskuplenija v period s 1893 po 1944 god" [Literatura teologică rusă despre dogma mântuirii din 1893 până în 1944], *ZMP* 1962/8, p. 68–72.
HARDEGGER, H., *Die Vergöttlichung des Menschen in der östlichen Theologie*, Fribourg, 1970 (teză de licență).
HAUPTMANN, PETER, *Die Katechismen* (vezi Bibliografia cap. 1).
ILARION TROITSKY, archimandrite, „On Salvation", *JMP* 1982/3, p. 77 *sq.*
KAFFKA, HOLGER, *„Die Schädelstätte wurde zum Paradies". Das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition*, Erlangen, 1995 (= *Oikonomia* 35).
KAMPPURI, HANU T. [ed.], *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. 1970–1986.* Communiques and theses, Helsinki, 1986.
KUHLMANN, J., „Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschft des Athosmönchs Gregorios Palamas", *GuL* 57/1984, p. 352–369.
KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen, 1991.
LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* (vezi Bibliografia cap. 1).
MANNERMAA, TUOMO, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Ein ökumenischer Dialog*, Berlin, 1989 = AGTL 8.
MANTZARIDES, GEORGES I., „La déification de l'homme", *Contacts* 40/1988, p. 6–18.
MEYENDORFF, JOHN and ROBERT TOBIAS (ed.), *Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue*, Minneapolis-Augsburg, 1992.
NELLAS, PANAYIOTIS, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person*, Crestwood NY, 1987.
NEWPORT, J.P., „The Theology and Experience of Salvation", *GOTR* 22/1977, p. 393–404.
NIKOLAKOPOULOS, KONSTANTIN, „Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu im orthodoxen Kultus und Glauben", *OrthFor* 2 (1994) (8. Jg.), p. 165–174.
PITIRIM [NEČAEV], Metropolit von Volokolamsk und Jurjew, *Die Russische Orthodoxe Kirche*, Berlin–New York, 1988 = KW XIX.
SCHULZ, HANS-JOACHIM, „Die «Höllenfahrt» als «Anastasis». Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit", *ZKTh* 1959, p. 1–66.

SVETLOV, PAVEL, „Nedostatki zapadnogo bogoslovija v učenii ob iszplenii i neobchodimost' pri ob-jasnenijach etogo dogmata deržat'sja svjatootečeskago učenija" (Reč' pered zaščitoju dissertacii: „Značenie kresta v dele Christovom. Opyt izjasnenija dogmata iskuplenija") [Lipsa teologiei apusene în învăţătura despre mântuire şi necesitatea de a rămâne în explicaţia acestei dogme la învăţătura Sfinţilor Părinţi. (Cuvânt înainte de susţinerea disertaţiei de magistru „Însemnătatea crucii în opera lui Hristos. Încercare de explicare a dogmei mântuirii")], Kiev, 1893, în: *BV* 1984, p. 60–76.
SVETLOV, PAVEL, *Značenie kresta v dele Christovom. Opyt iz-jasnenija dogmata iskuplenija* [Însemnătatea crucii în opera lui Hristos. Încercare de explicare a dogmei mântuirii], Kiev, 1893.
WILLIAMS, ANNA N., *Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas* (Ph. D. Diss. Yale University), 1995.

7. „... şi pe noi toţi care ne împărtăşim dintr-o Pâine şi dintr-un Potir, uneşte-ne întreolaltă în comuniunea Aceluiaşi Duh Sfânt"* **Experienţa Bisericii în Euharistie**

7.1. *Trăsături ale ecleziologiei ortodoxe tradiţionale*

În teologia de şcoală tradiţională, ecleziologia a jucat un rol asemănător celui jucat anterior în teologia occidentală. În teologia dogmatică ortodoxă construită după un plan trinitar a mitropolitului Makari (Bulgakov) învăţătura „despre Sfânta Biserică, prin care Domnul realizează sfinţirea noastră" apare ca articolul I din capitolul I (Despre Dumnezeu Sfinţitorul) din secţiunea 2 a părţii II. Prin aceasta, în Dogmatica mitropolitului Makari ecleziologia premerge nemijlocit învăţăturii despre Sfintele Taine. Acest lucru corespunde structurii Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan, în care mărturisirii despre Duhul Sfânt Domnul de-viaţă-făcătorul îi urmează mărturisirea privitoare la Biserică şi la „un Botez spre iertarea păcatelor".

În teologia ortodoxă mai nouă această structură tradiţională a fost în parte părăsită. Convingerea că teologia ortodoxă e posibilă numai pe terenul experienţei ecleziale ortodoxe şi echivalarea operată între experienţă şi eclezialitate au dus la o altă evaluare a ecleziologiei în ansamblul teologiei. Există chiar exemple extreme ale acestei foarte înalte aprecieri acordate ecleziologiei în cadrul teologiei. În lucrarea *Ortodoxia*, părintele Serghi Bulgakov n-a vrut să expună o dogmatică. Şi totuşi, faptul de a pleca de la ecleziologie într-o lucrare ce voia să ofere o expunere de ansamblu a „Ortodoxiei" este

* *Die Göttliche Liturgie* (Basilius-Liturgie), p. 106.

demn de remarcat. Cartea începe cu capitole mai mult ecleziologice, abia după consideraţiile privitoare la „sfinţenia Bisericii" urmând capitolul „învăţătura de credinţă".

Chiar şi Dogmatica lui Christos Andrutsos influenţată întru totul de modelele occidentale, trimite încă din prolegomenă la „caracterul bisericesc al dogmei" şi prin aceasta la Biserică drept loc de formare şi păstrare a dogmelor. „Dogmatica ortodoxă" a părintelui Dumitru Stăniloae încearcă, pe de-o parte, să depăşească uscăciunea teologiei ortodoxe academice, pe de altă parte însă, construcţia ei e puternic marcată de teologia de şcoală. Dar tocmai prin locul pe care-l acordă Bisericii încearcă să depăşească tendinţa teologiei academice rezervând chiar din prolegomene Bisericii o poziţie hotărâtoare. Încă din introducere Biserica e caracterizată drept „organ şi mijloc de menţinere şi fructificare a conţinutului Revelaţiei"[1]. Capitolele I şi II vorbesc apoi despre Revelaţie, iar capitolul III tratează din nou despre Biserică drept loc în care se păstrează eficiente Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

O accentuare mai puternică a Bisericii şi ecleziologiei găsim actualmente nu numai în spaţiul ortodox, ci şi în spaţiul general ecumenic. Ecleziologia a devenit aici una din temele cel mai des tratate. Mai ales Biserica Romano-Catolică este cea care la Conciliul II Vatican a gândit şi definit din nou ecleziologia. Dar chiar şi în spaţiul protestant problemele ecleziologice au câştigat în pondere. Dezvoltarea ecleziologiei ortodoxe e însă deosebit de remarcabilă, dat fiind că în nici o altă problemă teologia ortodoxă n-a fructificat atât de puternic teologia altor confesiuni ca în ecleziologie, şi în nici o altă problemă teologia ortodoxă însăşi n-a pus accente atât de diferite, ba chiar opusă uneori, ca în ecleziologie.

Faptul din urmă e valabil între altele şi pentru chestiunea eclezialităţii (a caracterului eclezial al) altor Biserici[2]. Când, de exemplu, părintele Liveri Voronov vorbeşte de „credinţa că Biserica Ortodoxă este Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică a Simbolului de credinţă ecumenic sau expresia ei cea mai pură şi desăvârşită pe pământ"[3], nici un teolog ortodox

[1] Cf. titlul „Introducerii".

[2] Cf. REINHARD SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*; K.CH. FELMY, „Die Grenzen der Kirche".

[3] LEVERIJ VORONOV, „Konfessionalizm", p. 67.

n-ar contrazice prima parte a constatării făcute aici. La interpretarea ori, dacă vrem, la relativizarea acestei constatări din a doua jumătate a propoziţiei de după „sau", n-ar mai adera însă toţi teologii ortodocşi din trecut şi din prezent. De exemplu, teologul rus altfel nu foarte cunoscut, Alexandr Gusev, s-ar fi apărat împotriva acestei interpretări. În anul 1903 el nu s-a ferit de comparaţia respingătoare a dezbinărilor Bisericilor cu procesul metabolismului: după el n-a existat niciodată o dezbinare a Bisericii, ci numai „desprinderea de organismul ei a unor elemente străine, exact cum se întâmplă în permanenţă în corpul nostru"[4].

Chiar acei teologi ortodocşi care ar accepta cea de-a doua jumătate a enunţului părintelui Liveri Voronov ar pune accente diferite în explicarea lui. Părintele Voronov adaugă astfel, explicând, că identificarea Bisericii cu Biserica Ortodoxă nu înseamnă „tăgăduirea principială într-un grad sau altul a unei participări sau cel puţin a unei apropieri de o atare participare la viaţa Bisericii Una, Sfântă, Catolică şi Apostolică a lui Hristos în toate celelalte Biserici şi comunităţi creştine", unde însă — altfel decât în Biserica Ortodoxă — erorile dovedite ale unor membrii ai lor îi ating fiinţa[5].

În chip asemănător judecă şi părintele Thomas Hopko, profesor la Seminarul St. Vladimir şi preot al Bisericii Ortodoxe din America. „Biserica Ortodoxă se înţelege pe sine drept Biserica Una, Sfântă, Catolică şi Apostolică, drept adevărata Biserică a lui Hristos pe pământ"[6]. Aceasta nu înseamnă însă „a tăgădui orice har şi adevăr celor care stau în afara ei", întrucât bisericile aflate în afara Bisericii Ortodoxe au „multe în comun cu ea"[7]. În mod deliberat contradictorii şi, în acelaşi timp, deschise „eclezialităţii" bisericilor din afara Ortodoxiei sunt afirmaţiile marelui teolog rus de la începutul secolului nostru, părintele Pavel Svetlov (1861–1919), care a caracterizat dezbinarea Bisericii drept una „care nu este completă şi absolută", dar, cu toate acestea, reală[8]. A devenit cele-

[4] A. GUSEV, *Starokatoličeskij otvet*, p. 45.

[5] L. VORONOV, „Konfessionalizm", p. 67.

[6] THOMAS HOPKO, „Catholicity and Ecumenism", p. 65.

[7] TH. HOPKO, „Catholicity", p. 68.

[8] P. SVETLOV, „O novom mnimom prepjatstvii", p. 144, 150. Svetlov citează şi pe mitropolitul FILARET (DROZDOV): „Nu îndrăznesc s-o numesc falsă nici o Biserică care crede că Iisus este Hristos" (*ibid.*, p. 142).

bru cuvântul atribuit mitropolitului Platon (Gorodeţki, 1803–1891) al Kievului potrivit căruia zidurile dintre Biserici n-ajung până la cer[9]. Acest cuvânt, a cărui autenticitate este contestată, a fost mai frecvent citat în afara decât înăuntrul Bisericii Ortodoxe înseşi. Afirmaţii similare pot fi găsite şi la alţi teologi ortodocşi. Astfel, părintele Georges Florovsky atribuie eclezialitatea Bisericii Romano-Catolice şi implicit — potrivit contextului afirmaţiei sale — şi altor Biserici: „În fiinţa ei Biserica este una, şi de aceea nu poate să se împartă. Şi atunci: sau Roma nu este în general Biserică, sau Roma şi Răsăritul sunt oarecum o singură Biserică şi separaţia lor există numai la suprafaţă"[10]. În timp ce pentru părintele Florovsky unitatea Bisericii transcende istoria[11], părintele Nikolai Afanasiev o vede — cel puţin în relaţia Bisericii Ortodoxe faţă de cea Romano-Catolică — ca dată deja în Euharistie, în ciuda săvârşirii ei separate[12].

Un puternic impuls în direcţia unei înnoiri a ecleziologiei teologia ortodoxă se datorează teologului laic Aleksei Stefanovici Homiakov (1804–1860)[13]. Pentru noua sa abordare ecleziologică traducerea cuvântului „catolic" din simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan, prin slavul „sobornicească" era esenţială (în limba slavonă cuvântul grec „katholiki" e redat prin „sobornaia"). El derivă din rădăcina „s-br", a aduna. Homiakov defineşte Biserica plecând de la adunare, de la comunitatea episcopilor, preoţilor şi poporului în totalitatea sa. Prin aceasta el se ridică împotriva unei ecleziologii care împarte Biserica într-o Biserică învăţătoare şi una ascultătoare. Fiindcă *întreaga* Biserică este *o singură* adunare. În această adunare ierarhia are o funcţie deosebită, înainte de toate sacramentală. Ea poate defini şi învăţătura, dar această învăţătură definită de episcopi e o învăţătură ortodoxă valabilă numai atunci când poporul credincios ortodox o acceptă ca autentică. Lucrurile nu stau altfel nici chiar cu un Sinod Ecumenic. Un sinod — subliniază Homiakov — e socotit ecumenic numai atunci când este primit ca atare de poporul credincios[14]. Şi, într-adevăr, deşi unele sinoade au îndeplinit exigenţele formale ale unui sinod ecumenic, nu au primit însă o recunoaştere a lor ca atare — ca, de exemplu, „sinodul tâlhăresc" din 449 şi cele două sinoade unioniste de la Lyon din 1274 şi Ferrara-Florenţa în 1438–1439. La însemnătatea procesului de recepţie pentru formularea dogmelor s-au referit Patriarhii răsăriteni într-o faimoasă scrisoare adresată în 1848 papei Pius IX[15] pe care s-a sprijinit Homiakov.

Homiakov a văzut în Biserica Ortodoxă a Răsăritului sinteza ideală între principiul protestant al libertăţii, dar fără tendinţa acestuia spre arbitrar, şi principiul catolic al unităţii, dar fără tendinţa acestuia spre nelibertate. Această viziune ideală a Bisericii Ortodoxe se ciocnea desigur puternic de realitatea Bisericii Ortodoxe din epoca sa. În timpul vieţii, Homiakov şi-a putut publica tratatele teologice numai în străinătate. Chiar şi mai târziu, când opera sa a putut fi publicată în Rusia, în orice ediţie trebuia indicat în mod expres caracterul diletant al teologiei sale.

Efectul gândirii sale a fost însă extrem de mare. Nefolosit încă de Homiakov însuşi, dar utilizat de discipolii săi drept caracterizare a învăţăturii sale, cuvântul „sobornaia" e folosit în sens pozitiv nu numai în teologia rusă, ci şi în cea panortodoxă.

Puncte de plecare pentru un drum cu totul nou în ecleziologie găsim la părintele Georges Florovsky, dar fără ca el însuşi să fi urmărit mai departe aceste puncte de plecare. Astfel, în studiul „Euharistie şi sobornicitate", el scrie: „În Euharistie se revelează nevăzut, dar real, plinătatea Bisericii. Orice Liturghie e săvârşită în legătură cu întreaga Biserică şi oarecum în numele ei, nu numai în numele poporului care stă de faţă... Fiindcă orice «Biserică mică» este nu doar o parte, ci imaginea concentrată a întregii Biserici, inseparabilă de unitatea şi plenitudinea ei. De aceea, în orice Liturghie e prezentă şi ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârşirea Liturghiei este oarecum o Întrupare înnoită a lui Dumnezeu. În ea Îl vedem pe Dumnezeul-om ca Întemeietor şi Cap al Bisericii, şi împreună cu El întreaga Biserică. În

[9] Despre aceasta cf. R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*, p. 187.
[10] G. FLOROVSKIJ, „Die orthodoxen Kirchen", p. 295.
[11] G. FLOROVSKIJ, „Die orthodoxen Kirchen", p. 295.
[12] N. AFANAS'EV, „L'Eucharistie", p. 337.
[13] Cf. BERNHARD PLANK, *Katholizität und Sobornost*; E.CH. SUTTNER, *Offenbarung*; PETER PLANK, „Paralipomena".
[14] Cf. K.CH. FELMY, „Von Alexander I", 515 *sq.*
[15] K.CH. FELMY, „Von Alexander I", p. 516.

rugăciunea euharistică Biserica se vede şi cunoaşte pe sine ca Trupul unic şi întreg al lui Hristos"[16].

Important pentru înţelegerea ecleziologiei de către părintele Georges Florovsky e faptul că ecleziologia e dezvoltată aici din hristologie, din opoziţia şi relaţia reciprocă dintre Cap şi trup[17]. Paralele ale acestei abordări există şi la alţi teologi ortodocşi, ca de exemplu la părintele Nikolai Afanasiev, deşi acesta a dat uneia din cele mai importante lucrări ecleziologice ale sale titlul „Biserica Duhului Sfânt"[18]. În marea lor majoritate, teologii ortodocşi sunt însă interesaţi — uneori în contrast cu proiectele occidentale — de elaborarea mai degrabă a aspectului pnevmatologic al ecleziologiei[19].

Pentru dezvoltarea ulterioară a ecleziologiei, referinţa euharistică întâlnită în citatul de mai sus a devenit esenţială. Potrivit părintelui Florovsky, Biserica e experiabilă ca realitate sacramentală în Euharistie, şi anume în adunarea euharistică, în darurile euharistice ca Trup al lui Hristos şi, în acelaşi timp, ca Biserică învăţătorească în rugăciunea euharistică. Ceea ce părintele Florovsky sugerase aici mai mult ocazional într-o singură propoziţie, n-a finalizat, nici n-a dezvoltat mai departe el însuşi. Totuşi, afirmaţia sa conţine deja în germene trăsăturile esenţiale ale ecleziologiei euharistice. Ele aveau să fie finalizate şi dezvoltate de discipolul şi colegul părintelui Florovsky de la Institutul „Saint-Serge" din Paris, părintele Nikolai Afanasiev (1893–1966) şi, ulterior, refundamentate de episcopul titular al Pergamului Ioannis Ziziulas[20].

7.2. *Ecleziologia euharistică a părintelui Nikolai Afanasiev*

Într-un studiu publicat în 1936 sub titlul: „Două idei de Biserică universală", părintele Nikolai Afanasiev[21] a opus

[16] G. FLOROVSKIJ, „Evcharistija", p. 14.

[17] Cf. CHRISTOPH KÜNKEL, Cap. 5, p. 100 *sq.*

[18] NIKOLAJ AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo.*

[19] Aşa în structura tradiţională a manualelor de dogmatică, aşa şi la NIKOS NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*; contrar însă: V. LOSSKY, *Die mystische Theologie.*

[20] I. ZIZIOULAS, *I enotis.*

[21] N. AFANASIEV, „Dve idei". Dezvoltările ulterioare din acest capitol sunt preluate aici parţial dintr-o expunere a mea anterioară: K.CH. FELMY, „Die eucharistische Ekkesiologie".

ecleziologiei dominante, numite mai târziu de el „ecleziologie universalistă", învăţătura originară despre Biserică, în concepţia ei autentic ortodoxă, denumită de el „ecleziologie euharistică". Iniţial, concepţia părintelui Afanasiev a fost puţin luată în seamă. Până în 1962 ea şi-a creat însă o audienţă atât de mare, încât însuşi Conciliul II Vatican, la sfârşitul primei sale sesiuni, i-a invocat expres pe Afanasiev şi pe elevii săi[22].

A proclama drept autentic ortodoxă o ecleziologie care pierduse teren, cel puţin începând din secolele III–IV, a fost posibil pentru părintele Afanasiev numai pentru că această ecleziologie atingea unele corzi ale conştiinţei credinţei ortodoxe rămase mute în dogmatica de şcoală dominantă. Lucrul ar putea fi explicat printr-un exemplu. În toamna anului 1978, teologul romano-catolic Yves Congar încheia o sesiune a Societăţii „Kanon" cu o conferinţă în care prezenta ecleziologia euharistică drept învăţătura originară catolico-ortodoxă despre Biserica în trăsăturile ei esenţiale[23]. De îndată ce şi-a încheiat conferinţa, un episcop sirian-ortodox din India[24] s-a ridicat să-l felicite pe părintele Congar pentru dezvoltările sale declarând că niciodată n-a auzit o expunere atât de strălucită a învăţăturii ortodoxe despre Biserică şi că poate fi de acord cu eminentul conferenţiar în orice punct al expunerii sale. Faptul e cu atât mai remarcabil cu cât arată cum poate fi recunoscută în mod spontan drept originară o ecleziologie dată la o parte pentru mai mult de o mie de ani şi cât de puţin putem descoperi din propoziţiile dogmatice şi în manualele de simbolică comparată ce anume este o confesiune în fiinţa ei.

Schiţa unei ecleziologii euharistice iniţiate de părintele Afanasiev a întrunit un larg consens. Uneori ecleziologia euharistică a fost înţeleasă, fără nici o îngrădire, pur şi simplu drept învăţătura ortodoxă despre Biserică[25]. Ea s-a izbit însă şi de neînţelegere şi refuz[26]. Cu toate acestea, nici măcar

[22] PETER PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche.*

[23] YVES CONGAR, „Autonomie".

[24] Biserica Ortodoxă Siriană ţine de familia Bisericilor Ortodoxe Vechi-Orientale care resping hotărârile Sinodului de la Chalcedon, însă nu se disting altfel esenţial de familia Bisericilor Ortodoxe care au acceptat Chalcedonul. Acest lucru e valabil în mod cu totul special pentru ecleziologie.

[25] De exemplu, de Anastasios Kallis şi Christos Yannaras în volumul colectiv: A. KALLIS (ed.), *Dialog der Wahrheit.*

[26] De exemplu, DUMITRU STĂNILOAE, „Biserica universală"; LIVIU STAN, „Der Primat der Wahrheit".

adepții ecleziologiei euharistice n-au tras de regulă toate consecințele pe care le considera necesare părintele Afanasiev. În orice caz, o dezbatere vie, care a depășit granițele Bisericii Ortodoxe, s-a ivit cu ocazia apariției în 1960 a contribuției sale intitulate „Biserica întâi-stătătoare în Iubire" la volumul colectiv *Primatul lui Petru în Biserica Ortodoxă*[27]. Titlul volumului colectiv sugera o luare de poziție ortodoxă față de problema primatului, iar nu un nou proiect ecleziologic (cu consecințe, desigur, în privința problemei primatului), și de aceea volumul a trezit un interes deosebit de viu în partea romano-catolică[28]. El a condus cu siguranță la menționarea ecleziologiei euharistice la Conciliul II Vatican.

După părintele Nikolai Afanasiev, cheia înțelegerii ecleziologiei euharistice stă în descoperirea faptului că atunci când Apostolul Pavel numește la *1 Co* 10, 16 *sq.* pâinea euharistică, iar la *1 Co* 12, 27 Biserica — comunitate drept „trup al lui Hristos", Apostolul vrea să spună în ambele cazuri același lucru, și anume că în ambele pasaje are în vedere o prezență reală, iar nu că într-un caz e vorba de o prezență reală, iar în celălalt caz de una simbolică. „Pâinea euharistică este... trupul real al lui Hristos... Și orice Biserică locală este Biserica lui Dumnezeu în Hristos; căci Hristos locuiește în Trupul Său în adunarea euharistică, și în virtutea împărtășirii cu Trupul lui Hristos credincioșii devin mădulare ale Trupului Său"[29], ale Trupului Său, nu doar ale unei părți din El. Tot așa și adunarea euharistică e Biserica întreagă, și nu doar o parte a ei. Nu există de aceea, în concepția părintelui Afanasiev, Biserici parțiale. Fiecare Biserică locală, care săvârșește Euharistia sub conducerea întâi-stătătorului ei, este prin Euharistie întreaga Biserică, catolică, firește numai întru cât se află în „comuniune" cu celelalte Biserici locale. Fiindcă așa stăteau lucrurile în Biserica veche: „O Biserică nu se putea rupe de

[27] „L'Église qui préside dans l'amour", în *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 7–64.

[28] Dimpotrivă, traducerea germană a contribuțiilor, îndeosebi titlul articolului părintelui AFANASIEV (Das Hirtenamt der Kirche: „In der Liebe der Gemeinde vorstehen", în: *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*, Zürich, 1961 [= *BOTK* 1], p. 7–65) nu trezește în general nici o asociație de acest fel, sau una cu totul falsă, nicidecum însă presupunerea că prin titlul său părintele Afanasiev voia să facă aluzie la suprascrierea *Epistolei către Romani* a Sfântului Ignatie al Antiohiei.

[29] N. AFANAS'EV, „L'Église", p. 27.

una sau alta din Biserici, pentru că nu se putea rupe de Hristos"[30]. Relația Bisericilor locale întreolaltă nu e cea a însumării unor elemente diferite, ci aceea a identității lor. De aceea, Bisericile locale nu pot fi adunate într-o sumă. „În ecleziologie am putea aduna liniștiți Bisericile locale; am obține mereu o sumă care n-ar fi mai mare decât orice unitate care se adună. De fapt, în ecleziologie unu plus unu e întotdeauna unu. Orice Biserică locală manifestă întreagă plinătatea Bisericii lui Dumnezeu; fiindcă ea este Biserica lui Dumnezeu și nu numai o parte a acesteia"[31].

Prin aceasta categoria experienței a devenit hotărâtoare și pentru ecleziologie. Concret experiabilă e doar Biserica locală care săvârșește Euharistia, nu Biserica universală, care nu se întâlnește nicăieri în cultul divin. Angajarea gândirii ecleziologice plecând de la Biserica locală experiabilă liturgic arată ecleziologia euharistică ca produs tipic al teologiei ortodoxe răsăritene. Ecleziologia euharistică se găsește astfel în acord cu învățătura ortodoxă specială despre Sfânta Treime, respectiv cu învățătura despre cunoașterea lui Dumnezeu cu distincția între ființa și energiile lui Dumnezeu.

Nikolai Afanasiev și unii reprezentanți ai ecleziologiei euharistice au tras însă din redescoperirea lor ecleziologică consecințe care aveau să creeze altor teologi ortodocși dificultăți mai mari decât ecleziologia euharistică în demersul său fundamental. Prima din aceste consecințe privește înțelegerea Euharistiei.

Biserica Ortodoxă a accentuat aspectul eclezial al Euharistiei între altele prin aceea că, în principiu, Euharistia poate fi săvârșită numai în prezența întregului popor al lui Dumnezeu dintr-un loc anume, popor constând din întâi-stătător (episcop/preot), pe cât posibil, și din alți purtători ai treptelor și slujirilor bisericești, și, mai cu seamă, din laici. Există în orânduirea canonică a Bisericii Ortodoxe un indiciu limpede ce sugerează unitatea principială a comunității întregi în Euharistie: la un singur altar poate fi săvârșită în fiecare zi numai o singură Euharistie, după cum orice preot poate săvârși Liturghia numai o singură dată pe zi[32]. Mulți teologi orto-

[30] N. AFANAV'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 5.

[31] N. AFANAS'EV, „L'Église", p. 28.

[32] S.V. BULGAKOV, „Nastol'naja kniga", p. 707.

docşi consideră de neconceput posibilitatea celebrării Liturghiei fără prezenţa credincioşilor laici. Iar acolo unde totuşi se întâmplă aceasta, cu gândul mereu la faptul că Liturghia este o celebrare comunitară, se vorbeşte de o „împreună-slujire cu îngerii"[33], care, potrivit credinţei Bisericii Ortodoxe, are loc la orice celebrare a Liturghiei. Fiindcă în înţelegerea ortodoxă Liturghia nu este niciodată doar o celebrare a comunităţii prezente de faţă; ea are loc întotdeauna pentru întreagă Biserica şi în prezenţa întregii Biserici din cer şi de pe pământ.

Într-o anumită privinţă însă, primirea Împărtăşaniei s-a desprins de această înţelegere eclezială a Euharistiei. Cel mai târziu începând din secolul IV, aspectul de „taină înfricoşătoare" („mysterium tremendum") al Euharistiei a fost accentuat în Răsărit mai puternic decât în Occident. Apropierea maximă dintre oameni şi Dumnezeu realizată în Euharistie ne atrage, dar, în acelaşi timp, ne şi înspăimântă. Rugăciunile liturgice sunt pline de acest simţământ[34]. Euharistia este foc. Şi e o minune că acest foc, ca şi în rugul care ardea şi nu se mistuia, arde şi totuşi nu mistuie[35]. Accentuarea aspectului de „mysterium tremendum" în Euharistie a favorizat încă de foarte devreme individualizarea Împărtăşirii[36]. Pregătirea pentru Împărtăşire şi necesitatea ei, cerute fără discuţie de viaţa duhovnicească, au fost împinse în prim-plan într-un mod unilateral. După Afanasiev şi mulţi discipoli ai săi, ea este mult prea puternic accentuată în timpul nostru, deşi, pe de altă parte, nici unul din aceşti teologi nu voia să renunţe la orice pregătire pentru Împărtăşanie. În faţa tendinţei tradiţionale spre o Împărtăşire tot mai rară, Afanasiev s-a raliat iniţiativelor existente deja încă de mult timp în Biserica Rusă în vederea unei reînviorări a pietăţii euharistice şi a unei mai dese primiri a Împărtăşaniei[37], pe care însă le-a plasat în contextul ecleziologiei euharistice. Euharistia nu este pentru el — aşa cum o considera teologia scolastică — una din cele şapte Taine *din* Biserică, ci *Taina* Bisericii. Ea trebuie înţeleasă în mod eclezial, iar nu individualist. „Unirea cu Hristos e unirea

[33] K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 44.
[34] Cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 4, 49, 50 *sq.*, 71 şi *passim*.
[35] A. V. MALTZEW, *Liturgikon*, p. 211.
[36] G. KRETCHMAR, Art.: „Abendmahl" III/1, mai ales p. 77 *sq.*
[37] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, mai ales p. 351–359 şi *passim*.

cu toţi credincioşii, şi unirea cu toţi credincioşii e unirea cu El"[38]. Caracterul eclezial al Euharistiei este atât de esenţial pentru Afanasiev, încât i se pare insuficientă chiar şi chemarea la o împărtăşire mai deasă, care a început să se audă în Biserica Ortodoxă Rusă o dată cu începutul unei reconsiderări critice în lumina tradiţiei liturgice a Bisericii vechi[39]. Pentru el era de neconceput realizarea unei împărtăşiri mai dese în modul în care a descris-o mitropolitul Veniamin (Fedcenkov, 1880–1961) de Saratov şi Volsk, potrivit căruia credincioşii trebuie să se împărtăşească alternativ în diferite biserici, pentru a nu şoca o singură comunitate prin deasa primire a Împărtăşaniei într-o vreme în care rara primire a Împărtăşaniei mai este încă regula[40]. Pentru părintele Afanasiev e vorba, dimpotrivă, de o reconsiderare a înţelegerii semnificaţiei ecleziale a actului Împărtăşaniei, nu doar de simpla frecvenţă a primirii individuale a Împărtăşaniei.

Ecleziologia euharistică ridică încă probleme pentru teologie, mai cu seamă în ce priveşte aprecierea relaţiei dintre slujirea episcopului şi cea a preotului. Afanasiev precizase trăsăturile esenţiale ale ecleziologiei euharistice confruntându-se cu gândirea canonică a lui Rudolph Sohm[41]. Dar el aprecia principial altfel decât Sohm comunitatea locală, aşa cum este ea cunoscută mai ales din scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei. De la Sfântul Ignatie, părintele Afanasiev a preluat ideea unităţii Euharistiei în Biserica locală şi respingerea oricărei celebrări euharistice private, casnice sau speciale. „Săvârşirea Euharistiei de un mic grup de creştini e o lezare a unităţii Bisericii locale, deoarece împarte Trupul unul şi Potirul unul al Domnului"[42]. De la Sfântul Ignatie, el a preluat însă mai cu seamă imaginea structurii ideale a Bisericii locale: celebrarea Euharistiei, „nu poate avea loc fără întâistătător (*proestos*), fiindcă învăţătura despre Euharistie include în sine ideea prezidării adunării euharistice de către *unul*"[43], aşa cum „ideea unei turme presupune slujirea unui

[38] N. AFANAS'EV, *Trapeza Gospodnja*, p. 90.
[39] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 154–157, 330, 351–359, 365.
[40] VENIAMIN (FEDČENKOV), „Mysli o Liturgii Vernych", p. 67.
[41] Aceasta este una din tezele principale ale disertaţiei citate a lui PETER PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*.
[42] N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 256.
[43] N. AFANAS'EV, *L'Église*, p. 30.

păstor"[44]. „Cel care oferă e întotdeauna unul singur, însă toți concelebrează cu el. În adunarea euharistică (a Bisericii vechi) lucrarea sfântă o săvârșea întotdeauna cel care ocupa locul central. El aducea «mulțumirea» (*eucharistia*), la care participau toți, întotdeauna unul și același, dar în permanență împreună cu toți. Nici poporul lui Dumnezeu nu putea săvârși fără el lucrarea sfântă, nici el nu putea săvârși lucrarea sfântă fără popor, fiindcă nu numai el, ci toți erau preoți ai Dumnezeului Celui Preaînalt"[45].

Altfel decât în teologia de școală, în care deosebirea dintre cler și laici este un element important al învățăturii despre slujirile bisericești[46], în ecleziologia euharistică slujirea stă în *serviciul* comunității care trăiește din Euharistie. Potrivit cuvintelor Sfântului Ignatie al Antiohiei, episcopul, este „așezat pentru unitate"[47]. Pentru că întâi-stătătorul reprezintă și încorporează unitatea comunității, după Sfântul Ignatie „numai acea Euharistie este socotită sigură care e săvârșită de episcop sau de cel căruia episcopul i-a încredințat acest lucru". De aceea, „acolo unde este episcopul, acolo trebuie să fie și mulțimea credincioșilor, așa cum unde e Iisus Hristos, acolo e și Biserica universală"[48].

Pe cât de limpede se orientează concepția părintelui Afanasiev după învățătura despre slujiri a Sfântului Ignatie al Antiohiei[49], pe atât de puțin o considera însă originară[50]. Vedea în ea mai degrabă doar dezvoltarea legitimă a unei tendințe vechi, iar nu oglinda rânduielii originare. La origine, celebrarea euharistică era prezidată de unul din cercul prezbiterilor. Oficiul de prezidare a celebrării Euharistice nu era la origine identic nici cu oficiul episcopal al Sfântului Ignatie, nici cu oficiul prezbiterial ulterior. Folosirea alternativă a acestor noțiuni în *Epistola către Tit* lasă mai degrabă să se întrevadă că în timpul redactării sale oficiul de episcop și cel de prezbiter erau *unul* singur, și că la origine primul prezbiter care prezida de regulă Euharistia nu se deosebea de ceilalți

[44] N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 5.
[45] N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 6.
[46] I.N. KARMIRIS, *Abriß*, p. 86.
[47] IGNATIE, *Philad.* VIII.
[48] IGNATIE, *Smyrn.* VIII 1 și 2.
[49] Cf. N. AFANAS'EV, *Trapeza Gospodnja*, p. 29 *sq.*
[50] Cf. N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 139 *sq.*

prezbiteri altfel decât prin locul ocupat la Liturghie. Egalitatea principială originară dintre prezbiter și episcop ar explica sensurile multiple ale expresiilor nou-testamentare privitoare la slujirile bisericești, faptul că rugăciunea de mulțumire euharistică era pe atunci rostită de regulă de unul și același prezbiter, precum și rapida formare a oficiului episcopal, așa cum îl atestă deja Sfântul Ignatie[51].

Învățătura despre slujirile bisericești a părintelui Afanasiev oferă reale posibilități pentru dialogul ecumenic cu Bisericile care n-au păstrat succesiunea apostolică a oficiului episcopal. Ea relevă însă și dificultățile capitale în calea unei recepții a ecleziologiei euharistice în Biserica Ortodoxă. Dieceza condusă astăzi de episcop nu este Biserica locală, așa cum a regăsit-o Afanasiev la Sfântul Ignatie al Antiohiei. La Sfântul Ignatie, Biserica locală și adunarea euharistică sunt identice. În Biserica Ortodoxă de astăzi însă, episcopul este conducătorul Bisericii locale, iar conducătorul de fapt al adunării euharistice e prezbiterul subordonat lui. Biserica locală este dieceza, adunarea euharistică este parohia. Aici a avut loc, după părintele Afanasiev, una din schimbările cele mai profunde privitoare la învățătura despre slujirile bisericești și ecleziologie.

Părintele Nikolai Afanasiev era conștient de faptul că unitatea Bisericilor locale ține în mod inseparabil de „ființa" Bisericii. Ea nu e la bunul plac al Bisericilor locale autonome. Ci Biserica locală este în general Biserică „catolică" (sobornicească) numai întrucât stă în „comuniune" cu celelalte. „Orice Biserică locală unea în sine toate Bisericile locale, fiindcă ea poseda întreaga plenitudine a Bisericii lui Dumnezeu și toate Bisericile locale erau unite împreună; pentru că ele erau mereu aceeași Biserică a lui Dumnezeu. Deși Biserica locală avea în sine tot ceea ce avea nevoie, ea nu putea trăi în afara celorlalte Biserici. Ea nu se putea închide în sine însăși și să rămână străină de ceea ce se întâmpla în celelalte Biserici. Pentru că ceea ce se întâmpla în ea și în celelalte Biserici, se întâmpla în Biserica una și universală a lui Dumnezeu"[52]. Această unitate întemeiată pe iubire și înțelegere părintele Afanasiev o descrie, preluând în chip vădit tezele lui Rudolph

[51] N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 237 *sq.*
[52] N. AFANAS'EV, „L'Église", p. 31.

Sohm, ca un proces de recepţie, în care, iarăşi cu totul în sensul concepţiei lui Rudolph Sohm, egalităţii fiinţiale principiale a Bisericilor locale îi corespunde o ierarhie în frunte cu comunitatea Romei „întâi-stătătoare în iubire"[53]. Aici există un punct de plecare pentru un dialog fructuos între ecleziologia euharistică şi ecleziologia romano-catolică.

Moştenirea lui R. Sohm răzbate şi în aceea că părintele Afanasiev vorbeşte numai în general şi abstract despre necesitatea unităţii Bisericilor locale, fără a numi structurile unităţii supracomunitare. În acest punct survine şi protestul adversarilor săi. Şi tot aici, alţi reprezentanţi ai ecleziologiei euharistice s-au văzut constrânşi să gândească mai departe, fără a suprima sau atenua însă intuiţiile ecleziologiei euharistice printr-o reîntoarcere la ecleziologia universalistă.

7.3. *Ecleziologia euharistică a părintelui Alexander Schmemann*

Părintele Nikolai Afanasiev a crezut că poate recunoaşte în convocarea sinoadelor episcopale (şi prin aceasta şi a Sinoadelor Ecumenice!) o modificare a ecleziologiei originare[54]. Supraordonarea unor episcopi peste mai multe comunităţi euharistice a fost înţeleasă de el ca pătrunderea în structura originară a Bisericii a unei reprezentări universaliste despre Biserică[55].

Dimpotrivă, toţi discipolii săi fără excepţie au accentuat încă şi mai puternic necesitatea comunicării adunărilor euharistice între ele. Tot în sensul lui Afanasiev, dar cu un accent mai puternic pe comunitatea Bisericilor locale, părintele John Meyendorff scrie: „Bisericile locale nu sunt însă monade separate unele de altele, ci, dimpotrivă, sunt unite prin identitatea credinţei şi mărturiei lor"[56]. După părintele Alexander Schmemann, unitatea lor se întemeiază nu pe o simplă coalescenţă „a unor celule independente... care se închid în ele însele şi nu au nici o legătură cu celelalte Biserici"[57]. Biserica locală posedă plenitudinea Trupului lui Hristos în general numai atâta timp şi în măsura în care „nu face din aceste daruri unice şi indivizibile ale lui Dumnezeu o posesiune proprie, «separată», «eretică» în adevăratul sens al cuvântului"[58].

Părintele Alexander Schmemann n-a accentuat doar mai puternic ideile lui Afanasiev în direcţia unităţii Bisericilor locale între ele, dar le-a şi corectat şi a căutat să le dezvolte mai departe[59]. Astfel, spre deosebire de părintele Afanasiev, el a apreciat din nou pozitiv instituţia sinodului. Ce-i drept, împreună cu John Meyendorff el a accentuat că însuşi Sinodul Ecumenic, socotit în teologia ortodoxă de şcoală drept organul suprem de autoritate al Bisericii Universale, nu poate fi considerat drept o instanţă care îşi exercită autoritatea „prin el însuşi (ex sese), în afara şi deasupra Bisericilor locale"[60]. Fiindcă „el nu este nici «de sine stătător», nici nu posedă un «plus» de plenitudine faţă de comunităţile locale; dar în el toate Bisericile cunosc şi realizează unitatea lor ontologică ca Biserica *una*, sfântă, sobornicească şi apostolească"[61].

Pornind de la părintele Afanasiev, părintele Schmemann a apreciat pozitiv hirotonia episcopilor de către cel puţin alţi trei episcopi drept acolada ecumenică existentă între Bisericile locale; în gândirea lui Afanasiev hirotonia episcopilor nu juca nici un rol, ba chiar interpretarea ei teologică obişnuită se izbea de critica sa[62]. Dimpotrivă, părintele Alexander Schmemann accentuează faptul că abia prin hirotonia întâistătătorului ei o Biserică locală primeşte „condiţia plinătăţii sale prin mijlocirea celorlalţi episcopi", necesitatea ca un conducător al unei Biserici locale să fie hirotonit de conducătorii altor Biserici locale evidenţiind „forma fundamentală a dependenţei unei Biserici faţă de celelalte"[63].

---

[53] RUDOLPH SOHM, *Kirchenrecht* I, p. 350–368; cf. titlul lucrării lui AFANASIEV, „L'Église qui préside dans l'Amour", aluzie la suprascrierea *Epistolei către Romani* a Sfântului Ignatie: προκαθημένη τῆς ἀγάπης; cf. K.CH. FELMY, „Petrusamt und Primat".

[54] Cf. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung*, p. 151, nota 1.

[55] P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung*, p. 135, 379.

[56] J. MEYENDORFF, *Die orthodoxe Kirche*, p. 239.

[57] A. SCHMEMANN, „Der Begriff des Primates", p. 131. Folosesc aici traducerea germană (în ciuda ideii exprimate în nota 28), fiindcă textul francez nu mi-a fost accesibil.

[58] A. SCHMEMANN, „Der Begriff des Primates", p. 131.

[59] Cf. HANS-JÜRGEN RUPPERT, „Das Prinzip der Sobornost'", p. 53 *sq.*

[60] J. MEYENDORFF, *Die orthodoxe Kirche*, p. 240.

[61] A. SCHMEMANN, „Der Begriff des Primates", p. 136.

[62] N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 264 *sq.*

[63] A. SCHMEMANN, „Der Begriff des Primates", p. 132.

Tot în sensul lui Afanasiev, părintele Alexander Schmemann subliniază faptul că „în mod pur empiric, pentru credincioşi parohia este unica eclesie văzută. Pentru ei dieceza este un organ mai mult sau mai puţin administrativ, şi nu o realitate vie. Trebuie să admitem că multe din caracteristicile comunităţii «episcopale» timpurii au fost preluate de parohie, aşa cum preotul a preluat multe din funcţiile episcopului. Astăzi preotul este celebrantul normal, păstorul şi conducătorul Bisericii, toate acestea fiind funcţii care în Biserica veche erau îndeplinite de episcop"[64]. Faptul că totuşi Biserica veche n-a înmulţit scaunele episcopale, ci — mai ales la ţară — le-a structurat în parohii e justificat de părintele Schmemann prin aceea că, mai ales la ţară, dar şi în comunităţile orăşeneşti unitare din punct de vedere social, ameninţa pericolul unei „naturalizări" a Bisericii locale. Unei comunităţi locale „naturale" de la ţară, sau unei comunităţi orăşeneşti unitare social, îi lipseşte din „plenitudine", din „catolicitatea naturală". Dimpotrivă, Biserica locală care îi cuprindea pe toţi creştinii care trăiau într-o cetate poseda această „catolicitate naturală". De aceea în prezent o parohie îşi primeşte catolicitatea doar de la dieceza superioară ei, de la care abia primeşte „provocarea constantă de a se transcende ca şi comunitate centrată pe ea însăşi şi suficientă sieşi, pentru a nu se identifica numai cu propriul ei „popor" şi cu „nevoile religioase" ale acestuia, ci cu Biserica şi nevoile ei veşnice". Chiar dacă Biserica locală poate fi reprezentată în preotul local, reprezentantul catolicităţii Bisericii nu este preotul, ci episcopul — în unitate cu prezbiteriul care-l înconjoară[65].

Problemele care rămân pentru ecleziologia euharistică sunt exprimate însă limpede de următoarele afirmaţii ale părintelui Schmemann:

> „Nu poate exista îndoială că în conştiinţa bisericească actuală ideea pastoraţiei e legată în principal de preot iar nu de episcop, care s-a transformat în «arhipăstor» şi e înţeles tot mai mult drept capul şi întâi-stătătorul clerului, «administrator» al Bisericii, mai mult decât ca purtător viu al unităţii bisericeşti şi centru al vieţii bisericeşti (caracteristic în acest sens e faptul că îl numim «părinte» pe preot, iar nu pe episcop, căruia i se dă titlul de «vlădică» sau «stăpân»[66]). Dar oricare ar fi plusul sau minusul schimbărilor survenite în viaţa bisericească, nu este nici o îndoială că, în semnificaţia ei, parohia actuală nu coincide cu comunitatea originară, cu «Biserica». Spre deosebire de Biserica primară care în unitatea dintre episcop, cler şi popor poseda plinătatea vieţii bisericeşti şi a darurilor bisericeşti, parohia nu posedă o atare plinătate. Nu numai din punct de vedere administrativ, dar şi mistic, spiritual, ea este parte a unei unităţi mai mari şi numai în unire cu celelalte părţi, cu celelalte «parohii», poate trăi toată plinătatea Bisericii. Chemarea şi esenţa mistică a episcopatului constă prin urmare în aceea de a nu permite nici unei comunităţi, nici unei «parohii» să devină suficientă sieşi, să înceteze de a mai trăi şi respira «catolicitatea» Bisericii"[67].

7.4. *Ecleziologia euharistică a episcopului Ioannis Ziziulas*

Într-o investigaţie extrem de temeinică apărută în 1965 la Atena sub titlul: *Unitatea Bisericii în Dumnezeiasca Euharistie şi în episcop în primele trei veacuri*[68], actualul episcop al Pergamului, Ioannis Ziziulas, cercetând mai temeinic şi mai diferenţiat decât Afanasiev literatura ecleziologică a Bisericii vechi, confirma în esenţă rezultatele acestuia. Deşi numele lui Afanasiev e menţionat doar în treacăt, dezvoltările lui Ziziulas au foarte multe puncte de contact cu cele ale lui Afanasiev[69], deşi detaliile le evaluează altfel decât Afanasiev.

[64] A. SCHMEMANN, „Towards a Theology of Councils", p. 178.
[65] A. SCHMEMANN, „Towards a Theology of Councils", p. 181 *sq.*

[66] În greceşte *despotes* (stăpân, domn).
[67] A. SMEMAN, *Evcharistija*, p. 119 *sq.* E demn de notat că A. Schmemann aplică termenii „parte" şi „Biserici particulare", incompatibili propriu-zis cu ecleziologia euharistică, numai parohiei, nu şi Bisericii locale conduse de episcop.
[68] *He enotes tes Ekklesias en te theia Eucharistia kai en to episkopo kata tous treis protous aionas.*
[69] Ca, de exemplu, atunci când se ridică împotriva considerării Euharistiei în numărul celor şapte Taine ale Bisericii cu expresii care amintesc puternic de Afanasiev (I.D. ZIZIOULAS, *He enotis* p. 9).

Astfel, el vede în Sfântul Ciprian al Cartaginei încă un reprezentant al ecleziologiei euharistice, în timp ce Afanasiev lega de numele Sfântului Ciprian căderea în păcat în ecleziologia universalistă[70]. Dezvoltările sale pot părea mai acceptabile scepticilor ecleziologiei euharistice prin aceea că, spre deosebire de Afanasiev, el accentuează în mai multe rânduri faptul că aspectul euharistic e doar unul între altele. Unitatea Bisericii constă nu numai în unitatea euharistică, ci şi în unitatea credinţei, iubirii, botezului şi sfinţirii[71].

Dacă ne gândim însă că în Biserica veche Euharistia era miezul întregii vieţi creştine, legată în modul cel mai strâns de activitatea caritativă a comunităţii[72] şi culminând în rugăciunea de mulţumire euharistică ca un concentrat al învăţăturii creştine[73], atunci reţinerile episcopului Ioannis Ziziulas în acest punct se dovedesc nu atât de adevărate, cum ar putea părea la început. În orice caz, pentru Sfântul Irineu al Lyonului corespondenţa dintre învăţătură şi Euharistie era una indisolubilă. Între celebrarea Euharistiei şi învăţătura despre creaţie el vedea o legătură atât de indisolubilă încât putea scrie: „Concepţia noastră este deci în acord cu învăţătura despre Euharistie, iar Euharistia la rândul ei confirmă concepţia noastră"[74]. Desigur, — spre deosebire de începuturile ecleziologiei euharistice la părintele Georges Florovsky[75] — atât părintele Nikolai Afanasiev, cât şi episcopul Ioannis Ziziulas n-au accentuat foarte puternic aspectul dezvoltării doctrinare în Euharistie şi în rugăciunea euharistică.

În acest punct se află şi dreptatea şi limitele criticii aduse ecleziologiei euharistice de părintele Dumitru Stăniloae. Biserica — accentuează el faţă de Afanasiev — e şi comunitate în învăţătură, nu numai comunitatea euharistică[76]. În realitate, Euharistia nu este nici numai adunare, nici numai daruri euharistice, ci amândouă în acelaşi timp şi, dincolo de aceasta, rugăciune euharistică. Rugăciunea euharistică însă e un rezumat al credinţei şi învăţăturii. Acordul în Euharistie — în sens vechi-bisericesc şi ortodox — e totdeauna şi un acord în conţinutul central al învăţăturii. Astfel, prin lecturile din Sfânta Scriptură, prin Crez, prin rugăciunea euharistică, prin viaţa sacramentală şi prin celebrarea rugăciunii, învăţătura Bisericii e cu totul prezentă în Biserica dintr-un anumit loc, deşi ea rămâne mereu legată de contextul interpretării care trece dincolo de graniţele Bisericii locale.

E o întrebare dacă părintele Nikolai Afanasiev a fost în stare să menţină permanent în echilibru tensiunea dintre cei doi poli ai ecleziologiei euharistice. Un pol e acela că în orice adunare euharistică care celebrează Euharistia împreună cu episcopul există plinătatea catolică. Celălalt pol e acela că aceste adunări trimit fiecare la celelalte. Această tensiune poate fi menţinută, dacă, aşa cum face şi părintele Alexander Schmemann, unitatea în pluralitate a Bisericilor locale e văzută ca analogie a Sfintei Treimi[77]. Nici un Ipostas dumnezeiesc nu este Dumnezeu într-o măsură mai mică sau mai mare decât celelalte, nici unul nu este numai o parte a lui Dumnezeu; ci fiecare este cu totul Dumnezeu — în toată plenitudinea — dar numai în „comuniune" cu celelalte Ipostasuri. Potrivit acestui exemplu, Bisericile locale trimit fiecare la celelalte şi la mărturia lor distinctă despre Tradiţie, şi, în acelaşi timp, fiecare Biserică locală e Biserica „sobornicească".

Atât pentru episcopul Ioannis Ziziulas, cât şi pentru părinţii Nikolai Afanasiev şi Alexander Schmemann, o dificilă problemă ecleziologică o constituie apariţia parohiei condusă de un prezbiter. Totuşi, el este mai puţin înclinat decât Afanasiev să identifice Biserica locală cu parohia. Nu numai că acestui lucru i se opune întreaga Tradiţie ortodoxă[78], dar comunităţilor conduse de prezbiter le lipsesc de asemenea elemente esenţiale ale Bisericii, le lipseşte nu numai episcopul, dar şi *colegiul* prezbiterilor şi, adeseori, şi al diaconilor. Celebrarea euharistică condusă de prezbiter a putut renunţa în denaturarea ei medieval-occidentală chiar şi la concelebra-

[70] I.D. ZIZIOULAS, *He enotis*, p. 17 şi *passim*.

[71] I.D. ZIZIOULAS, *He enotis*, p. 17 şi *passim*.

[72] După părerea noastră, dezvoltările lui RUDOLPH SOHM, *Kirchenrecht* I, p. 67–90, despre legătura dintre Euharistie, administrarea darurilor iubirii şi învăţătură, nu sunt depăşite încă.

[73] Cf. K.CH. FELMY, „Was unterscheidet diese Nacht", p. 14 *sq.*; H.-J. SCHULZ, *Ökumenische Glaubenseiheit*, p. 35 *sq.*; cf. şi afirmaţia lui G. FLOROVSKY mai sus p. 211–212.

[74] IRINEU, *Contra haereses* IV, 18, 5.

[75] Vezi mai sus p. 211–212.

[76] D. STĂNILOAE, „Biserica universală".

[77] A. SCHMEMANN, „Der Begriff", p. 143; P.N. EVDOKIMOV, *Grundzüge*, p. 79.

[78] I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 250. *Ibid.*, p. 24 Zizioulas se distanţează în această privinţă expres de Afanasiev.

rea laicilor[79]. Biserica Ortodoxă a acceptat însă mai bine „o ruptură în propria ei ecleziologie euharistică", decât să considere de prisos elemente esențiale ale Bisericii locale conduse de episcop. În concepția episcopului Ioannis Ziziulas, o vindecare „a rupturii cauzate de problema relației «parohie–dieceză» în ecleziologia euharistică" poate fi sperată numai dacă diecezele vor fi iarăși micșorate făcând prin aceasta ca prezidarea celebrării euharistice să devină iarăși sarcina *centrală* a episcopului[80].

Episcopul Ioannis Ziziulas a fecundat în chip esențial discuția ecumenică în jurul Euharistiei, mai cu seamă prin elaborarea aspectului ei eshatologic, despre care părintele Afanasiev vorbise numai ocazional[81]. Față de o accentuare unilaterală a continuității slujirilor bisericești în succesiunea apostolică, Ziziulas trimite la viziunea Bisericii și a cultului ei euharistic atestată în *FA* 4 și în ecleziologia Sfântului Ignatie al Antiohiei. În ecleziologie și în învățătura despre slujirile bisericești, nu este vorba în cele din urmă de continuitatea istorică a succesiunii slujirilor bisericești, ci de comuniunea structurată de prezența eshatologicului. Criteriul ultim al unității nu este continuitatea istorică, ci problema dacă și întrucât slujirile și mesajul Bisericii oglindesc prezența comunității eshatologice[82]. Ce-i drept, și pentru Ziziulas chestiunea structurilor ecleziale nu este o chestiune arbitrară. Trebuie accentuat însă faptul că purtătorul slujirii nu primește autoritatea slujirii și harisma ei pentru sine, ci pentru comunitate. „În cuvintele lui Teodor al Mopsuestiei, harul pe care-l primește preotul la hirotonirea sa e menit «pentru cei care au nevoie de el», cu alte cuvinte ca dar pentru alții"[83]. Episcopul Ioannis Ziziulas respinge ca insuficientă deducerea slujirilor bisericești din adunare sau a adunării din slujiri, fiindcă ambele sunt strâns legate între ele, fără să poată fi stabilită o cauzalitate. De aceea, după episcopul Ioannis Ziziulas nu este vorba atât de ce anume dă hirotonia unui preot, ci în ce *relație* îl pune ea cu comunitatea[84]. „Dacă hirotonia este abordată în acest mod, slujirea preotului nu mai poate fi concepută în termenii a ce anume dă ea celui hirotonit, ci poate fi descrisă numai în termenii unei relații speciale, în care este pus cel hirotonit. Dacă hirotonia este înțeleasă drept constitutivă pentru comunitate și dacă această comunitate, ca și «comuniune» a Duhului, e înțeleasă prin natura sa ca esență relațională, atunci poate fi descrisă ca o multiplicitate de relații înăuntrul Bisericii și în relația ei cu lumea. Fără noțiunea de «relație» slujirea preoțească își pierde atât caracterul de harismă a Duhului, adică de parte a «comuniunii» Lui, cât și de slujire (*diakonia*)"[85].

O astfel de viziune depășește și opoziția între o înțelegere pur ontologică și una funcțională a slujirilor preoțești în Biserică[86]. Raportarea slujirilor la adunarea euharistică arată, dimpotrivă, caracterul „relațional" al oficiului. „În lumina «comuniunii» Duhului, hirotonia dă omului hirotonit o relație atât de profundă și esențială față de comunitate, încât în noua sa stare de după hirotonie, cât timp e preot, acesta nu se mai poate înțelege în el însuși. În această situație existența e determinată de participare iar nu de «ontologie» sau «funcție»"[87]. Prin aceasta, în concepția episcopului Ioannis Ziziulas, pot fi gândite structuri de slujire cu totul diferite. Miezul problemei pentru el este nu cauzalitatea oficiului care nu derivă niciodată doar dintr-un lanț succesional, ci totdeauna de la Dumnezeu; problema centrală e dimpotrivă aceea „dacă structura episcopală e esențială sau nu pentru relația Bisericii față de Dumnezeu și lume, cu alte cuvinte dacă o comunitate cu slujire episcopală se poate simți existențial aceeași cu o comunitate care nu posedă slujirea de episcop"[88]. Acest lucru atârnă însă mai puțin de posibilitatea demonstrării unui lanț succesional, cât de înțelegerea Euharistiei care fundamentează înțelegerea slujirilor ecleziale.

[79] I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 250.
[80] I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 251.
[81] N. AFANAS'EV, „Ej grjadi Gospodi Iisuse".
[82] I.D. ZIZIOULAS, „Apostolic Continuity", p. 105 *sq.*; I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 201 *sq.*
[83] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 92; cf. și p. 93, 98; TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Liber ad Baptizandos* II, 6: *WoodSt* VI, p. 120. Numai așa se explică faptul că la fiecare Liturghie preotul poate să se împărtășească fără spovedanie premergătoare (spre deosebire de laici), nu cu o ontologie specială a focului. Cf. însă S. BULGAKOV, „K voprosu o discipline pokajanija", îndeosebi p. 70 *sq.*
[84] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 84.
[85] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 84.
[86] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 91.
[87] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 91.
[88] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 112.

Episcopul Ioannis Ziziulas reinterpretează şi noţiunea de „preot" plecând de la recunoaşterea faptului că noţiunile legate de slujire sunt „relaţionale". „Adevărata semnificaţie istorică originară a termenului preot e acea că dacă Hristos (unicul Preot) devine în Duhul Sfânt o comunitate (trup al său, Biserică), în existenţa istorică de aici şi acum preoţia Sa e închipuită şi realizată ca o comunitate euharistică, în care „chipul" Său e capul acestei comunităţi, care aduce darurile euharistice cu şi pentru comunitate şi în numele ei. În felul acesta, comunitatea însăşi devine preoţească în sensul lui *1 Ptr* 2, 5–9, însă... nu în sensul că natura preoţească a comunităţii ar premerge preotului hirotonit, nici în sensul că el derivă din acesta, ci în comunitatea şi în întâlnirea simultană «epi to auto»[89] [în acelaşi loc][90] a tuturor stărilor şi cinurilor comunităţii"[91].

Bibliografie:

AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Cerkov' Ducha Svjatogo* [Biserica Duhului Sfânt], Paris 1971 = *L'Église du Saint Esprit*, traduit du russe par M. Drobot. Préface de Dom O. Rousseau, Paris, 1975.

ID., „Dve idei Vselenskoj Cerkvi" [Două prelegeri despre Biserica universală], *Put* 45/1934, p. 16–29.

ID., N. Afanassieff, „L'Église qui préside dans l'Amour", în: *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960 (= *BOrth* 1) p. 7–64.

ID., „Ej grjadi Gospodi Iisus (K probleme eschatologii i istorii)" [„Vino, Doamne, Iisuse! (În legătură cu problema eshatologiei şi istoriei)"], *VRStChD* 82/1964, p. 69–81.

ID., „L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes", *Irén.* 1965, p. 337–339.

ID., *Trapeza Gospodnja* [Masa Domnului], Paris, 1952 = *Pravoslavie i Sovremennost'* 2–3.

[BULGAKOV, SERGIJ] S. BOULGAKOV, „Essais sur la Doctrine de l'Église", *Le Messager Orthodoxe* 96 (III–IV 1984), p. 32–61.

ID., „K voprosu o discipline pokojanija i pričaščenija" (Po povodu tezisov prof. o. T. Nalimova [În legătură cu problema disciplinei pocăinţei şi împărtăşaniei]), *Put* Nr. 18 (nov.) 1929, p. 70–78.

BULGAKOV, S. V., *Nastol'naja kniga dlja svjaščenno-cerkovno-služitelej (Sbornik svedenij, kasajuščichsja preimuščestvenno praktičeskoj dejatel'nosti otečestvennago duchovenstva*, izd. 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe [Manual pentru slujitorii bisericeşti preoţi. Antologie cu date care privesc mai ales activitatea practică a clerului autohton. Ed. II îmbunătăţită şi întregită], Char'kov, 1900.

[89] Cf. *FA* 2, 1.

[90] Aşa e traducerea lui J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 256.

[91] J.D. ZIZIOULAS, „Priesteramt", p. 96.

CONGAR, YVES, „Autonomie et pouvoir central dans l'Église vues par la théologie catholique", în: *Kanon*. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien, 1980, IV, p. 130–144.

DAMASKINOS (PAPANDREOU), „Die Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog", în: DAMASKINOS PAPANDREOU, W.A. BIENERT, K. SCHÄFERDIEK, *Oecumenica et Patristica*, Stuttgart–Berlin–Köln, 1989, p. 21–32.

DRAGAS, GEORGE, „Orthodox Ecclesiology in Outline", *GOTR* 26/1981, p. 185–192.

EL-MASKÎNE, MATTA, „L'Unification de l'humanité dans le Christ. Thème théologique fondamental de l'épître aux Ephésiens", *Irén.* 66 (3/1993), p. 335–346.

FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin–New York, 1984 (= *AKG* 54).

ID., „Die eucharistiche Ekklesiologie in der modernen orthodoxen Theologie", în: *Das „Heilsnotwendige" und die „Fülle des Heils"*, Erlangen, 1984 (= *Oikonomia* 22), p. 28–45.

ID., „Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens", *EvTh* 1977/5, p. 459–485.

ID., „Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie", *ÖR* 24/1975/2, p. 216–227.

ID., *Predigt im orthodoxen Rußland* (vezi Bibliografia cap. 1).

ID., „Von Alexander I." (vezi Bibliografia cap. 4.2).

ID., „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?" (vezi Bibliografia cap. 1).

FITZGERALD, THOMAS, „Conciliarity, Primacy and the Episcopacy", *SVTQ* 1 (1994), p. 17–43.

FLOROVSKIJ, GEORGIJ, „Evcharistija i Sobornost'" [Euharistie şi sobornicitate], *Put* 1929/19, p. 3–22.

ID., „Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910", în: R. ROUSE – S.CH. NEILL (ed.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung. 1517–1948*, vol. 1, 1963², p. 231–296.

GEORGIEVSKY, ALEKSEI, „The Holy Eucharist and the Teaching on the Orthodox Church", *JMP* 1977/6, p. 66–69.

GUSEV, ALEKSANDR, *Starokatoličeskij otvet na naši tezisi po voprosu o „Filioque" i presuščestlenii* [Răspunsul vechi-catolic la tezele noastre cu privire la problema lui Filioque şi transsubstanţiere], Kazan', 1903.

HOLTZMANN, J.J., „Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians", *Diak* 8/1973, p. 5–21.

HOPKO, THOMAS, Fr, „Catholicity and Ecumenism", *SVTQ* 1-2/1973, p. 60-77.

ID., „Ministry and the Unity of the Church. An Eastern Orthodox View", *SVTQ* 4 (1990), p. 269–279.

IOANN [ZIZIOULAS], Metr. of Pergamon, „Unity of the Church in the Bishop and in Eucharist (Chapters from the thesis)", *JMP* 3 (1992), p. 57–63.

JOHN (ZIZIOULAS), „The Church as Communion", *SVTQ* 1 (1994), p. 3–16.

KALLIS, ANASTASIOS (ed.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, ed. von A. Kallis, Freiburg–Basel–Wien, 1981.

KRETSCHMAR, GEORG, Art.: „Abendmahl" III/1–2, *TRE* 1, p. 59–89.

KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
LELOUVIER, YVES-NOEL, *Perspectives Russes sur l'Église. Un théologien contemporain, G. Florovsky*, Paris, 1968.
LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystische Theologie* (vezi Bibliografia cap. 1).
MEYENDORFF, JOHN, *Catholicity and the Church*, Crestwood N.Y., 1983.
ID., „The Orthodox Concept of the Church", *SVSQ* 6/1962, p. 59–71.
ID., JOHANNES, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg, 1960.
MIKHAIL (MUDIUGIN), „Grace in the Church and Through the Church", *JMP* 1980/1, p. 67–75; 66–71.
NICHOLSON, AIDAN, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966)*, Cambridge – New York, 1989.
NIKOLAOU, THEODOR, „Participation in the Mystery of the Church", *GOTR* 28/1983, p. 255–276.
NISSIOTIS, NIKOS, *Die Theologie Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968.
PETER (L'HUILLIER), Archb., „Authority in the Church", *SVTQ* 4 (1995), p. 325–337.
PLANK, BERNHARD, *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Würzburg, 1960 = ÖC 14.
PLANK, PETER, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Enfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs* (1893–1966), Würzburg, 1980 = ÖC 31.
ID., „Paralipomena zur Ekklesiologie A.S. Chomjakovs", *OstKSt* 29/1980, p. 3–29.
RUPPERT, HANS-JÜRGEN, „Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie", *KO* 16/1973, p. 22–56.
SCHMEMANN, ALEXANDER, „Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekkleziologie", *Der Primat des Petrus in der ortodoxen Kirche*, Zürich, 1961 = *BOTK* 1.
ID., „The Eucharist and the Doctrine of the Church. On the book of the Rev. N. Afanasiev: The Banquet of the Lord", *SVSQ* 2/1954, 2, p. 7–12.
ID., A. ŠMEMAN, *Evcharistija. Tainstovo Carstva* [Euharistia. Taina Împărăţiei], Paris, 1984.
ID., „Towards a Theology of Councils", *SVTQ* 1962/4, p. 170–184.
SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn, 1976 (*KKTS* 39).
SKOUTERIS, CONSTANTINE, „The People of God. Its Unity and Glory. A Discussion of Joh 17, 7–24 in the Light of Patristic Thought", *GOTR* 30/1985, p. 399–420.
SLENCZKA, REINHARD, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen, 1962 = *FSÖTh* 9.
SOHM, RUDOLPH, *Kirchenrecht. Erster Band. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892 = systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaften. Ed. von K. Binding, 8. Abt., 1. Bd.
SOPKO, ANDREW J., „Eucharist, Image and Priesthood", *GOTR* 32/1987, p. 379–386.

STAN, LIVIU, „Der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Primat", *Theol.* (A) 42/1971, p. 449–458.
STĂNILOAE, DUMITRU, „Biserica universală şi sobornicească", *Ort* 1966/2, p. 167–198.
SUTTNER, ERNST CHRISTOPH, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.*, Würzburg, 1960 = ÖC 14.
SVETLOV, PAVEL, „O novom mnimom prepjatstvii k edineniju starokatolikov i pravoslavnych" [În legătură cu noul preţios obstacol la unirea vechilor-catolici şi ortodocşilor], *BV* 1903/5, p. 134–150.
VENIAMIN (FEDČENKOV), „Metropolit, Mysli o Liturgii Vernych" [Gânduri la liturghia credincioşilor], *ZMP* 1982/1, p. 67–78.
VORONOV, LIVERIJ, „Konfessionalizm i ekumenizm. Otnošenie pravoslavija k inoslaviju" [Confesionalism şi ecumenism], *ZMP* 1968/8, p. 52–72.
WAINWRIGHT, GEOFFREY, „The Sermon and the Liturgy", *GOTR* 28/1983, p. 337–349.
WEBER, NICHOLAS S., „The Eucharist as Epiphany of the Church in a Post-Christian Milieu", *GOTR* 25/1980, p. 10–20.
ZABOLOTSKY, NIKOLAI, „The Church — a Confessing Community", *JMP* 1979/1, p. 66–70; 72–75; 3, p. 53–57.
ZIZIOULAS, [IOANNIS], JOHN, „Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives", *SVTQ* 1975/2, p. 75–108.
ID., JOHN D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* with a foreword by John Meyendorff, Crestwood N.Y., 1985 = Contemporary Greek Theologians No 4.
ID., Ἰωάννου Δ. Ζηζιούλα, Ἡ ἑνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας [Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi în episcop în primele trei veacuri], Atena, 1965.
ID., „Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe", *Irén.* 60/1987, p. 323–335.
ID., J.D., „Priesteramt und Priesterwiehe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie", *Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*. Ed. H. Vorgrimler (= QD 50), p. 72–113.
ID., JOHN D., „Verité et Communion dans la perspective de la pensée patristique grecque", *Irén.* 50/1977, p. 451–510.

8. Sfintele Taine în experienţa Bisericii

În scrisoarea patriarhului ecumenic al Constantinopolului Ieremia II către teologii protestanţi din Tübingen, Martin Crusius şi Iacob Andreae, răspunsul patriarhului la articolul XIII „De usu sacramentorum" al Confesiunii Augustane conţine în locul unui tratat despre Sacramentele, respectiv Tainele Bisericii Ortodoxe, o descriere şi o scurtă explicaţie a celei mai importante slujbe din cultul divin al Bisericii Ortodoxe: Dumnezeiasca Liturghie[1].

Două trăsături sunt importante pentru o expunere a învăţăturii ortodoxe despre Sfintele Taine:

1. Concentrarea noţiunii de Taină pe Euharistie. Cuvântul grec *mysterion* — folosit mai ales la plural — poate denumi şi cele şapte lucrări numite „Taine" în Biserica Ortodoxă; cel puţin tot atât de frecvent însă se înţelege prin acest cuvânt îndeosebi Euharistia. Această raportare la Euharistie nu este întâmplătoare, ci are o însemnătate hotărâtoare pentru clarificarea noţiunii de Taină şi a poziţiei ortodoxe în legătură cu numărul Tainelor.

2. Şi mai importantă decât concentrarea pe Euharistie e o a doua particularitate a răspunsului patriarhului: Nu există o definiţie a ceea ce este o Sfântă Taină (un început în această privinţă există însă în Răspunsul său la articolul VII al Confesiunii Augustane), drept pentru care el descrie cultul divin şi dezvoltă învăţătura sa despre Taine „oarecum de-a lungul săvârşirii liturgice a Tainelor"[2].

Practica Tainelor, săvârşirea acestora premerge astfel reflecţiei asupra lor. Potrivit înţelegerii ortodoxe dezvoltarea

[1] I. KARMIRIS I, (vezi Bibliografia cap. 1), p. 470–476.
[2] D. WENDEBOURG, „Mysterion", p. 293; vezi mai sus p. 53.

unei teorii a Tainelor desprinsă de practica lor tradițională nu este cu putință. Tainele nu pot fi deduse dintr-o noțiune generală de Taină. Există, ce-i drept, încercări de a dezvolta o atare noțiune, dar în cele din urmă nici una nu s-a impus. Cuvântul *mysterion*, *tainstvo*, care denumește în teologia ortodoxă Tainele, se împotrivește prin însăși etimologia lui oricărei definiții.

Deși teologia ortodoxă nu vrea să dezvolte o noțiune specifică de Taină, întrucât ține cu tărie la experiența cultică ca izvor al teologiei, sub influența Occidentului ea și-a precizat unele idei privitoare la o atare noțiune. Aceste încercări de definiție s-au făcut îndeosebi în discuția din jurul numărului Tainelor, asupra căreia ne vom opri aici pe scurt:

Ca și Biserica Romano-Catolică, Biserica Ortodoxă numără șapte Taine. Ea denumește astfel aceleași lucrări sfințitoare pe care Biserica Romano-Catolică le numește Sacramente: Botezul, Confirmarea (ortodox Mirungere), Împărtășania, Hirotonia, Spovedania, Căsătoria și Maslul. Numărul de șapte al Tainelor, Biserica Ortodoxă l-a preluat — acest fapt nu e contestat nici chiar de teologii ortodocși — din Occident cu ocazia conciliului unionist de la Lyon din 1274. Firește, evaluarea acestui fapt este diferită. Predomină însă concepția potrivit căreia Biserica Ortodoxă nu s-ar fi fixat la numărul de șapte al Tainelor, dacă prin aceasta s-ar fi altoit pe ea ceva fundamental străin. Această judecată nu e lipsită de temei. Biserica Ortodoxă a abandonat de altfel ceea ce îi era străin îndată după dizolvarea unirii, cum a abandonat, de exemplu, definiția despre purcederea Duhului Sfânt a conciliului de la Lyon. Numărul șapte întâlnit în Sfânta Scriptură de 600 de ori, trimiterea făcută de profetul Isaia la cele șapte daruri ale Duhului Sfânt (*Is* 11, 2–4), cei șapte stâlpi ai înțelepciunii pomeniți în *Pilde* 9, 1, toate acestea erau destule în Evul Mediu pentru a convinge oamenii de acest număr sfânt. Prin contestarea reformatorică a numărului de șapte al Sacramentelor, contestare care a căutat să câștige teren în teologia ortodoxă prin Mărturisirea de credință a lui Chiril Lukaris[3], numărul de șapte s-a consolidat definitiv în teologia ortodoxă[4].

[3] Cf. G. HERING, *Ökumenisches Patriarchat*, *passim*.

[4] Pentru aceasta și în continuare cf. ROBERT HOTZ, *Sakramente*, p. 269 *sq*.

Indecizia metodologică fundamentată în privința noțiunii de Taină în teologia ortodoxă se vede și în aceea că Sfintele Taine nu alcătuiesc în cărțile liturgice care reglementează cultul divin și săvârșirea sacramentelor, îndeosebi în *Evhologhion* (*Molitvelnic*), un grup propriu între cele peste două sute de acte liturgice descrise. Corespondentul slav al *Evhologhion*-ului, *Trebnik*-ul, nu cuprinde în forma sa actuală nici măcar rânduiala tuturor Tainelor. Lipsește rânduiala Euharistiei, precum și rânduiala tuturor Tainelor săvârșite numai de episcop, îndeosebi hirotonia diaconului, preotului și episcopului. Acestea se găsesc dimpotrivă în *Činovnik Archierejskago Služenija* (Rânduiala slujbelor divine arhierești sau Arhieraticon), care cuprinde rugăciunile episcopului din liturghia arhierească. Spre deosebire de edițiile de mai înainte, *Evhologhion*-ul grecesc actual cuprinde, dimpotrivă, și sfințirile episcopale.

Chiar și desemnarea Tainelor în cărțile liturgice este diferită. Slujbele Botezului, Mirungerii, Spovedaniei, Cununiei și Maslului sunt numite în *Evhologhion*-ul grecesc „akolouthia": „rânduială". Rânduiala dumnezeiești Liturghii se numește simplu „Dumnezeiasca Liturghie", cea a Hirotoniei se numește uneori „taxis". Prin cuvântul „akolouthia", folosit cel mai frecvent pentru desemnarea Tainelor, sunt desemnate însă și numeroasele lucruri sfințitoare numite „ierurgii" (în terminologia romano-catolică „sacramentalia"). De asemenea cuvântul „taxis" este folosit, de exemplu, în *Evhologhion* și pentru promovarea liturgică în treapta de egumen sau pentru sfințirea ipodiaconului, deși acestea două nu se numără între Taine.

Mărturisirea ortodoxă a patriarhului Dositei, din 1672[5], declară categoric: „Noi credem că în Biserică există Taine care se întemeiază pe Evanghelie[6] și că acestea sunt șapte. Un număr mai mic sau mai mare de Taine în Biserică nu avem, fiindcă un alt număr de Taine decât cel de șapte e o născocire a neroziei eretice"[7]. Tradiția mai veche era, dimpotrivă, mai nedeterminată în această privință. În *Expunerea exactă a*

[5] Patriarhul Dositei al Ierusalimului: 1669–1707.

[6] Εὐαγγελικὰ μυστήρια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ εἶναι.

[7] Δοσιθέου πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ὁμολογία Πίστεως (1672) (în: I. KARMIRIS II, p. 814–853), p. 837.

credinţei ortodoxe, Sfântul Ioan Damaschin (circa 650–750) desemnase numai Botezul încheiat cu Mirungerea şi Euharistia drept „Taine". Desigur aceasta nu înseamnă că el n-ar fi cunoscut sau ar fi considerat drept neesenţiale sfinţirea în treapta de episcop, preot sau diacon. Dar de aici se vede limpede că la el numărul şi noţiunea de Taină erau încă neprecizate.

Chiar şi atunci când numărul de şapte de la Lyon (1274) s-a impus deja, pentru o bună perioadă de timp a rămas neclar care anume lucrări sfinţitoare trebuie socotite între cele şapte Taine. Astfel au putut fi socotite între cele şapte Taine tunderea în monahism şi sfinţirea apei mari.

Pe lângă recunoaşterea numărului de şapte al Tainelor şi fixarea exactă a ceea ce trebuie socotit drept Taină, în teologia ortodoxă de şcoală apare definiţia formei şi materiei. Mitropolitul Makari (Bulgakov) nu uită s-o pomenească în Dogmatica sa la nici una din cele şapte Taine. La Botez, materia este după el „apa naturală pură". Drept formă sunt socotite cuvintele: „Botează-se robul (roaba) lui Dumnezeu... în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Ca şi în teologia scolastică occidentală, urmează indicaţii cu privire la efectele harice văzute şi la administrarea Tainei[8]. În chip asemănător se prezintă lucrurile la toate celelalte Taine.

În şcoala Institutului „Saint-Serge" din Paris, întemeiat de teologi din prima generaţie a emigraţiei ruse şi care a preluat influenţele teologiei istorice, ale teologiei laice şi ale filozofiei religiei ruse, s-au făcut încercări de a rupe cu sistemul scolastic şi în chestiunea „Tainelor". Părintele Serghi Bulgakov se ţinea încă de definiţia „sacramentului" atunci când scria: „Taine sunt acele lucrări sfinţitoare în care sub un semn văzut

[8] MAKARIJ II, p. 329 *sq.*, p. 342. Forma şi materia celorlalte Taine va fi menţinută la tratarea specială a acestora. Vezi mai jos p. 273 *sq.*, 285 *sq.*, 299 *sq*. La Cununie autorii au renunţat în toată regula la o atare definiţie, dar pe lângă declararea consensului liber e proclamată necesară şi binecuvântarea preotului. Prin aceasta ei evită însă să declare materia şi forma Tainei drept punctul culminant al Cununiei cu formula „Se cunună robul (roaba) lui Dumnezeu N(umele) cu roaba (robul) lui Dumnezeu N(umele) în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin" (A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 262 *sq.*). La Maslu ungerea frunţii, nărilor, obrajilor, gurii, pieptului şi dosului mâinilor e socotită drept materie, iar rugăciunea rostită cu această ocazie drept forma sacramentului. În Biserica Rusă, Maslul se administrează în Joia Mare şi celor sănătoşi.

se împărtăşeşte în chip nevăzut un anumit dar al Duhului Sfânt"[9]. Accentul e deplasat însă atunci când Bulgakov continuă spunând că în Taine „se oglindeşte însăşi natura Bisericii, care este nevăzutul în văzut şi văzutul în nevăzut"[10]. Ideea că Tainele oglindesc Biserica se găseşte deja la Rudolph Sohm, care a exercitat o puternică influenţă asupra teologiei ruse[11]. Sohm scrie: „Taina creştinătăţii se repetă în toate actele Bisericii (creştinătăţii)"[12]. E de presupus că prin aceasta el a influenţat şi asupra lui Bulgakov[13].

Lucrul cel mai demn de remarcat la părintele Serghi Bulgakov stă însă altundeva: în tendinţa limpede de *extindere* a numărului de şapte receptat la Lyon. Părintele Bulgakov scrie:

> „Trebuie să avem în vedere faptul că nici numărul de şapte nu are un caracter exhaustiv, fiindcă numărul lucrărilor sfinţitoare în Biserică e de fapt mult mai mare. Astfel, Biserica are diferite sfinţiri (a unei biserici, sfinţirea apei, îndeosebi la Bobotează, a pâinii, fructelor şi a oricărei materii), înmormântarea şi tunderea în monahism (care în vechime erau socotite direct Taine)[14], sfinţirea icoanelor şi crucilor şi alte rânduieli care nu se deosebesc de cele şapte Taine după puterea lor activă, deoarece şi ele comunică harul Duhului Sfânt prin respectarea unei anumite forme exterioare... În acelaşi timp, nu există nici un obstacol în calea stabilirii unei gradaţii a universalităţii şi chiar a instituirii lor de către Dumnezeu în cadrul celor şapte Taine, chiar dacă toate sunt deopotrivă Taine, în sensul că împărtăşesc darurile Duhului Sfânt. Nimic nu-i împiedică cu alte cuvinte şi pe ortodocşi să deosebească în numărul celor şapte Taine Botezul şi Euharistia ca instituite direct de Domnul Însuşi (ca Taine aşa-zicând «evanghelice»), şi care au fost prezente în toate epocile existenţei Bisericii"[15].

[9] SERGIJ BULGAKOV, *Pravoslavie*, p. 243.

[10] S. BULGAKOV, *Pravoslavie*, p. 243.

[11] Cf. K.CH. FELMY, „Rudolph Sohm", p. 52–58.

[12] R. SOHM, *Das Altkatholische Kirchenrecht*, p. 65.

[13] Influenţa sa asupra lui Nikolai Afanasiev este fără discuţie puternică. Vezi mai jos p. 238 *sq.*

[14] Cf. R. HOTZ, p. 271.

[15] S. BULGAKOV, *Pravoslavie*, p. 245 *sq.*

Prin urmare, celelalte Taine ale Bisericii s-au dezvoltat mai târziu. În spatele unei astfel de viziuni a părintelui Serghi Bulgakov stă teoria dreptului divino-uman în Biserică, potrivit căreia şi rânduielile a căror întemeiere nu poate fi dovedită că s-a făcut direct de Hristos Însuşi, ba apar chiar şi cele îndoielnice, pot trece drept autentice[16].

În ciuda acestei referiri la posibilitatea cel puţin teoretică a unei *limitări*, la părintele Bulgakov predomină tendinţa spre *extinderea* numărului Tainelor. Explicaţia dată dumnezeieştii Euharistii de părintele Alexander Schmemann arată ce posibilităţi de înţelegere a Liturghiei se află în această tendinţă spre lărgire[17]. Pentru părintele Schmemann, Euharistia nu este o unică Taină, ci un şir de Taine. Ea este „Taina adunării..., a Împărăţiei..., a iubirii..., a cuvântului..., a celor credincioşi..., a aducerii..., a unităţii..., a jertfei..., a mulţumirii..., a aducerii-aminte..., a Duhului Sfânt..., a împărtăşirii"[18]. Bogăţia ei de Taine nu poate fi epuizată trimiţând la un singur aspect al ei.

Noţiunea de „Taină" raportată la Taina Bisericii sugerată de părintele Serghi Bulgakov şi dezvoltată de părinţii Nikolai Afanasiev şi Alexander Schmemann se distinge izbitor de noţiunea tradiţională de „Sacrament" provenită din scolastica occidentală şi susţinută încă de Christos Andrutsos. După Andrutsos şi tradiţia anterioară lui, Tainele sunt „celebrări instituite de Dumnezeu care arată şi împărtăşesc în acelaşi timp harul nevăzut"[19]. Aceeaşi noţiune de Taină/Sacrament o susţine şi mitropolitul Makari (Bulgakov) cu un citat din *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă: „Taina este o lucrare sfântă care împărtăşeşte în chip văzut sufletului credinciosului un har nevăzut al lui Dumnezeu, [o lucrare] care a fost instituită de Domnul nostru şi prin care orice credincios primeşte harul dumnezeiesc"[20]. După părintele Serghi Bulgakov, dimpotrivă, Tainele reflectă natura Bisericii. Preluând această idee, părintele Nikolai Afanasiev scria: Tainele au „o relaţie cu întreaga Biserică în toată plinătatea ei, şi nu numai cu credinciosul individual"[21]. Această raportare eclezială distinge Tainele de ierurgii. Neexprimată încă la Bulgakov, raportarea la Euharistie e, dimpotrivă, accentuată de Afanasiev ca una cu adevărat fundamentală. Pentru părintele Afanasiev, Biserica şi Euharistia sunt identice, în măsura în care amândouă sunt trupul lui Hristos, în sensul că Biserica vine după Euharistie, întrucât abia prin Euharistie devine Biserica Trup al lui Hristos: „Euharistia cuprinde în sine toate Tainele", deoarece prin ea Biserica devine Trup al lui Hristos, nu invers[22]. Atunci când teologia romano-catolică — mai ales de la Conciliul Vatican II — desemnează Biserica drept Sacramentul originar din care derivă toate Sacramentele, această teză stă în contrast direct cu poziţia lui Afanasiev exprimată aici.

Botezul, Mirungerea, Preoţia şi Spovedania sunt „Taine" înainte de toate în virtutea acestei raportări a lor la Euharistie. Cu alte cuvinte, ele privesc nu doar insul izolat, nu împărtăşesc numai un har „personal", ci privesc insul în relaţia sa cu Biserica. Botezul şi Mirungerea „deschid unui nou membru al Trupului lui Dumnezeu aşezat în starea sfântă de laic" accesul la Euharistie. „Spovedania deschide unui mădular căzut al Bisericii posibilitatea de a participa din nou la Euharistie. Preoţia îl aşează pe cel ales de Dumnezeu în funcţia de a prezida adunarea euharistică şi, prin urmare, de a săvârşi Euharistia însăşi[23]. Prin Cununie bărbatul şi femeia sunt admişi, în noua lor stare binecuvântată şi recunoscută de Biserică, la participarea la Euharistie. Invocând asupra celui bolnav harul care trebuie să-l vindece de bolile sufleteşti şi trupeşti, Biserica se roagă în Taina Maslului pentru continuarea participării sale la Euharistie. Fără Euharistie toate Tainele rămân nedepline. Scopul lor nu este atins"[24].

Slăbiciunile acestei concepţii se află, după părerea mea, pe de-o parte, mai cu seamă în faptul că Afanasiev a renunţat, cel puţin „expresis verbis", la o critică inevitabilă după pro-

[16] Cf. K.CH. FELMY, „Die Grenzen", p. 482.

[17] A. ŠMEMAN, *Evcharistija*.

[18] Aşa sună titlurile capitolelor cărţii *Evcharistija* amintită mai sus la nota 17.

[19] CH. ANDROUTSOS, p. 295.

[20] MAKARIJ II, p. 313: cit.: Conf. Orth. I, Fr. 99: I. KARMIRIS II, p. 715.

[21] N. AFANASIEV, „Tainstva", p. 25; şi comunicatul dialogului între Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania accentuează caracterul eclezial al Tainelor: *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jh.*, p. 24.

[22] N. AFANAS'EV, „Tainstva", p. 32.

[23] Faptul că Afanasiev aici nu face distincţie între slujirea episcopului şi slujirea preotului ţine de problema specială a noţiunii sale de Biserică. Cu privire la diaconat, vezi mai jos p. 293.

[24] N. AFANAS'EV, „Tainstva", p. 30.

pria sa definiţie asupra menţinerii Maslului în numărul Tainelor. Raportarea acestuia la Euharistie este artificială şi, desigur, dacă ar fi asociat Maslul ierurgiilor, Afanasiev ar fi zdruncinat un consens al teologiei actuale, nu însă o dogmă. Dimpotrivă, Cununia, ca imagine a Bisericii, poate fi, desigur, mult mai fericit pusă în relaţie cu Euharistia. Părintele John Meyendorff a încercat mai târziu aceasta[25]. Pe de altă parte, Afanasiev ar fi putut evidenţia fără osteneală relaţia hirotoniei diaconului cu Euharistia, deşi aceasta lipseşte în definiţia sa fixată asupra *prezidării* celebrării Euharistiei. Totuşi definiţia dată de el „Tainei" e un progres faţă de teologia de şcoală, întrucât reuşeşte să arate în ce măsură unele acte liturgice desemnate în mod obişnuit drept „Taine" pot fi trecute de partea misterului Euharistiei, în vreme ce în noţiunea de „Taină" a teologiei de şcoală motivul pentru care a putut fi aleasă o noţiune comună pentru lucruri atât de deosebite ca Euharistia, slujba dumnezeiască centrală a Bisericii, şi Botezul administrat unui individ, rămâne neclar.

Părintele Nikolai Afanasiev a încercat să precizeze fiinţa Tainei nu într-o anumită formulă, ci în raportarea la Euharistie înţeleasă eclezial. Acesta e un progres faţă de definiţia dată Tainei în teologia ortodoxă de şcoală. Dar atunci când episcopul Ioannis Ziziulas declară că în teologia ortodoxă mai nouă „analiza Liturghiei devine metoda capitală de tratare a Euharistiei"[26], el arată un alt drum teologiei ortodoxe a Tainelor, un drum orientat încă şi mai direct spre experienţă şi spre ceea ce poate experiat, dar care are rădăcini mai vechi. Teologia ortodoxă din epoca clasică, dinainte de căderea Bizanţului, n-a plecat în genere în tratarea Tainelor de la o anumită *noţiune* de Taină — nici de la cea scolastică, nici de la vreo alta — ci de la *săvârşirea* Tainelor. În teologia bizantină Tainele „sunt mai degrabă descrise în limbaj biblic şi patristic decât definite, interesul cel mai mare îl are săvârşirea lor liturgică, mai degrabă decât problema numărului minim necesar de elemente, iar efectele lor sunt exprimate într-o bogăţie aproape nelimitată de aspecte soteriologice"[27]. Acest lucru poate fi arătat pentru toate Tainele;

[25] JOHN MEYENDORFF, *Marriage: An Orthodox Perspective*, p. 23–27.
[26] Vezi mai sus p. 58.
[27] D. WENDEBOURG, „Mysterion", p. 273.

în continuare însă, ne vom limita la Botez, Mirungere, Euharistie, Spovedanie şi Hirotonia în cele trei trepte ale Preoţiei. Aici raportarea la experienţa cultică a *Bisericii* e mai clară decât la Cununie şi Maslu, ambele rareori tratate în literatura teologică ortodoxă actuală. Tratarea Tainelor de către teologi cum sunt episcopul Ioannis Ziziulas şi, mai ales, părintele Alexander Schmemann, sunt cele mai importante încercări de a face o teologie a Tainelor orientată după experienţă.

Bibliografie:

AFANAS'EV, NIKOLAJ, „Sakramente und Sakramentalien. Ein Beitrag zu Ekklesiologie der orthodoxen Kirche", *SOrth* 3 (1995), p. 22–32.
ID., „Tainstva i tajnodejstvija" [Taine şi ierurgii] (Sacramenta et Sacramentalia), *PravMysl* 8/1951, p. 17–34.
ALEKSANDROV, VLADIMIR, „Таинство Святого Елея", în: *ЖМП* 7 (1992), p. 64.
BASARAB, MIRCEA, „Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi", *OrthFor* 2 (1992) (6. Jg.), p. 233–245.
FELMY, KARL CHRISTIAN, „Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens", *EvTh* 1977/5, p. 459–485.
ID., „Rudolph Sohm (1841–1917). «Protestantisierung» oder Erneuerung der Kirche", în: *Oikonomia* 22, p. 46–62.
HERING, GUNNAR, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638*, Wiesbaden, 1968 = VIEG 45.
HOTZ, ROBERT, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979 = Ökumenische Theologie, Bd. 2.
KARMIRIS, I., *Ta dogmatika*... I (vezi Bibliografia cap. 1).
MEYENDORFF, JOHN, „Nikolaos Kabasilas. Ein Beitrag zur orthodoxen Theologie in der post-byzantinischen Periode", *SOrth* (1995), p. 26–28.
ID., Marriage. An Orthodox Perspective, Crestwood-Tuckahoe, 1970.
Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jh. Zweiter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 24. bis 26. Oktober 1980 in Jassy. Ed. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Studienheft 14), Frankfurt, 1982 = ÖR. B 43.
NEFEDOV, GHENNADII, „Таинство Елеосвящения. Символика Таинства", în: *ЖМП* 1 (1991), p. 74 *sq.*; 2, p. 73 *sq.*; 3, p. 75 *sq.*; 4, p. 75 *sq.*; 5, p. 77 *sq.*; 6, p. 78 *sq.*; 6 (1992), p. 62 *sq.*
ID., „Таинство Брака", în: *ЖМП* 1 (1989), p. 75 *sq.*; 8, p. 75 *sq.*; 9, p. 76 *sq.*; 10, p. 75 *sq.*; 11, p. 75 *sq.*; 12, p. 75 *sq.*; 1 (1990), p. 74 *sq.*; 3, p. 75 *sq.*; 4, p. 74 *sq.*; 5, p. 76 *sq.*; 7, p. 76 *sq.*
ŠMEMAN, ALEKSANDR, *Evcharistija. Tainstvo Carstva* [Euharistia. Taina Împărăţiei], Paris, 1984.
SOHM, RUDOLPH, *Das Altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*. Im Anhang: Rez. von Ulrich Stutz, München–Leipzig, 1918, reimprimare: Darmstadt, 1967.

TÎTIN, VLADISLAV – NEFEDOV, GHENNADII, „Геннадий, Таинство Брака", în: *ЖМП* 2 (1989), p. 75 *sq.*; 3, p. 75 *sq.*; 5, p. 75 *sq.*; 6, p. 75 *sq.*; 6, p. 75 *sq.*; 7, p. 75 *sq.*
WENDEBOURG, DOROTHEA, „Mysterion und Sakrament" (v. Bibliografia cap. 1).

8.1. „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat"* *Botezul şi Mirungerea*

În nici una din Taine gradul consensului între Biserica Ortodoxă şi Bisericile occidentale nu apare atât de mare ca în privinţa Botezului. În afara acestui acord general cad baptiştii şi grupările baptiste, mai degrabă decât Bisericile „catolice" Ortodoxă, Romano-Catolică şi Vechi-Catolică. Enunţurile teologice sunt aici într-un larg consens. Aşa, de pildă, toate catehismele ruse[28], dar şi catehismul bulgar elaborat mai nou de Totju P. Koev[29], învaţă necesitatea Botezului şi necesitatea săvârşirii lui în numele Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt. Ca efecte ale Botezului ele numesc iertarea păcatelor, renaşterea şi dobândirea înfierii în Dumnezeu. Se menţionează nerepetarea Botezului, iar Botezul pruncilor e fundamentat pe posibilitatea credinţei substitutive (*Mc* 2, 5). Pe fondul acestui larg acord e explicabil faptul că dialogul teologic cu tema „Botez — Viaţă nouă — Slujire", desfăşurat la Leningrad din 12 până în 19 septembrie 1969 între reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe Ruse şi ai Bisericii Evanghelice din Germania, a putut recunoaşte numeroase convergenţe[30].

Gradul mare al acordului nu poate acoperi însă şi deosebirile existente în problema Botezului între Biserica Ortodoxă şi Bisericile occidentale, precum şi în interiorul diferitelor Biserici. Aceste diferenţe privesc mai întâi poziţia Botezului

* Acest imn compus din versetul *Ga* 3, 27 e cântat după Botez şi Mirungere, precum şi în Dumnezeiasca Liturghie, în loc de „Sfinte Dumnezeule", la Naşterea Domnului, Botezul Domnului, Paşti şi Cincizecime, adică la termenele botezului catehumenilor în Biserica veche. Întrucât îmbrăcarea cu haina de la Botez se face înainte de Mirungere, raportarea la aceasta nu mai este astăzi foarte clară.

[28] P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 194 *sq.*

[29] *Pravoslaven Katechizis*, p. 96, 99.

[30] *Taufe — Neues Leben — Dienst.*

în ansamblul învăţăturii şi în experienţa credincioşilor. Ca una din Tainele cuprinse de obicei în numărul celor „şapte", Botezul nu poate avea în teologia şi experienţa ortodoxă poziţia pe care o are în protestantism. Actul propriu-zis al Botezului e încadrat de acte însoţitoare, nu mai puţin importante din perspectivă ortodoxă, între care Mirungerea finală e socotită drept o a doua Taină, de sine stătătoare, legată însă de Botez într-un întreg unitar. Abia după încheierea Mirungerii preotul, naşii şi pruncul înconjoară de trei ori cristelniţa cântând: „Câţi în Hristos v-aţi Botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat, Aliluia"[31]. Întrucât Mirungerea în Biserica Ortodoxă este, alături de Botez, o condiţie pentru primirea Împărtăşaniei, deosebirea în aprecierea Botezului şi Mirungerii priveşte şi teologia şi practica romano-catolică. Fiindcă, în ciuda corespondenţei principiale între Mirungere şi Confirmare, aceasta din urmă nu este o condiţie pentru primirea Împărtăşaniei. Dimpotrivă, prima Împărtăşanie are loc de regulă *înaintea* Confirmării. Condiţia primirii Împărtăşaniei în Biserica Romano-Catolică este numai Botezul. Firește, viziunea asupra Botezului, a valorii şi poziţiei lui se schimbă şi după viziunea asupra Preoţiei şi a Hirotoniei.

Din perspectiva ortodoxă, însemnătatea Botezului este limitată — cel puţin la unii reprezentanţi — prin evaluarea deosebită a tunderii în monahism ca un al doilea Botez[32]. În această direcţie trimit mai multe paralele existente între Botez şi tunderea în monahism: noul botezat şi monahul nou primesc un nume nou, numai că la prunc acesta este primul nume. La sfârşitul ritualului Botezului, noului botezat i se taie simbolic părul, un ritual ce-şi are corespondentul în tunderea monahilor. Acest ritual de origine păgână antică se referă însă, în interpretare creştină, la caracterul de jertfă al vieţii creştine. În cuvintele părintelui Alexander Schmemann, tunderea baptismală e „începutul unicului drum adevărat spre adevărata frumuseţe, bucurie şi plinătate a vieţii"[33].

[31] Cf. *Ga* 3, 27. Cu privire la săvârşirea Botezului, Mirungerii şi a celorlalte Taine, cf. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 72.

[32] Cf. şi TOMA D'AQUINO, *Summa Theologica* II, 2, qu. CLXXXIX, Art. II ad 3.

[33] A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit*, p. 128; Cf a. *Novaja Skrižal'*, č. 4 VIII.

Nu atât la actul tunderii în monahism cât la întreaga viaţă creştină de după Botez se gândea Aleksandr Vetelev în amintitul dialog despre „Botez — Viaţa nouă — Slujire" de la Leningrad din septembrie 1969, când vorbea de necesitatea unui al „doilea Botez". Acest Botez de „după primul Botez", îl numea „al doilea Botez menit să dureze o viaţă întreagă, un Botez în actul şi nevoinţa[34] întregii vieţi, în multe suferinţe, pierderi, ispite, încercări, un Botez al iubirii jertfitoare faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni şi de asemenea un Botez al pocăinţei ca «al doilea Botez»[35] şi al creşterii euharistice împreună cu Hristos"[36].

Aleksandr Vetelev exprima aici un lucru de o importanţă hotărâtoare în dialogul cu Biserica Ortodoxă, chiar dacă el este arareori articulat teologic: evaluarea deosebită a convertirii, a începutului în credinţa şi în viaţa creştină, şi a realizării vieţii creştine în sine. Într-o măsură diferită după direcţiile sale diferite dar generală totuşi în comparaţie cu Ortodoxia, accentul în protestantism e pus mai puternic pe început, pe convertire sau — într-o perspectivă mai confesional-luterană — pe Botez. În această perspectivă scopul misiunii stă în a activa cât mai multe cu putinţă atare începuturi, de a trezi credinţa individuală şi a înlătura piedicile — chiar pioase – în calea ei.

Tradiţia ortodoxă accentuează, dimpotrivă, mai mult ceea ce vine *după* convertire, deci creşterea şi păstrarea în credinţă, „viaţa în Hristos". Caracteristic în acest sens este accentul pus pe Sfântul Serafim din Sarov care-l sfătuia pe un alt monah astfel: „Câştigă-ţi duh de pace şi mii de oameni se vor mântui prin tine"[37].

Un dezacord mai profund în interiorul teologiei ortodoxe cu privire la valabilitatea Botezului administrat în Bisericile occidentale sugerează deosebiri ecleziologice, dar şi deosebiri în învăţătura despre Botez. În Biserica Ortodoxă Rusă, toţi apusenii convertiţi la Ortodoxie până în 1667 erau rebotezaţi. Abia un secol mai târziu, Biserica greacă s-a abătut de la

[34] În originalul rus: *podvig*, cuvânt care desemnează viaţa ascetică, lupta duhovnicească.

[35] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 290 *sq*. În discuţia care a urmat referatului lui Vetelev acestă numire a fost caracterizată ca metaforică.

[36] A. VETELEV, „Der Dienst des Getauften", p. 125.

[37] IWAN KOLOGRIWOW, *Das andere Rußland*, p. 368.

practica ei până atunci generoasă de a-i primi numai prin Mirungere. În 1755 patriarhul Chiril V al Constantinopolului a prescris printr-un decret oficial rebotezarea tuturor ereticilor, şi prin aceasta inclusiv a tuturor creştinilor apuseni[38]. În timp ce astăzi Biserica Ortodoxă Română şi Bulgară înclină mai degrabă spre soluţia generoasă a ruşilor, în Serbia predomină linia grecească strictă. Biserica Ortodoxă Rusă din străinătate s-a ţinut la început de practica Rusiei prerevoluţionare, ceea ce ar fi corespuns cel mai bine înţelegerii ei de sine ca parte liberă a Bisericii Ruse. Din 1971 ea şi-a schimbat orientarea însă recomandând din nou practica strictă a Bisericii Ruse dinainte de 1667 de a reboteza convertiţii din Bisericile occidentale, îngăduind însă pe mai departe, în cazuri excepţionale, şi menţinerea practicii ruse anterioare, mai blânde, din motive de „iconomie"[39]. Prin aceasta, ea nu se deosebeşte însă principial de concepţia Bisericii ruse şi greceşti, pentru că şi acestea înţeleg recunoaşterea Botezului în Bisericile separate de Bisericile Ortodoxe numai ca un act de „iconomie". Cu alte cuvinte, Biserica Ortodoxă *poate* recunoaşte Tainele administrate în afara limitelor ei atunci când aceasta este mai folositoare mântuirii ereticilor şi schismaticilor decât aplicarea strictă a regulii generale potrivit căreia sunt valabile numai Tainele săvârşite în *interiorul* Bisericii Ortodoxe.

Practica diferită existentă în Biserici aflate într-o deplină comuniune liturgică, cum sunt Biserica rusă şi greacă sau chiar în interiorul aceleiaşi Biserici, ca în cazul Bisericii ruse din străinătate, arată că problema validităţii Botezului şi a celorlalte Taine e privită diferit în interiorul teologiei ortodoxe. Deosebirile vizează, mai întâi, problema limitelor Bisericii[40]. Ele privesc apoi consecinţele diferite care pot rezulta chiar în perspectiva unui acord teologic. În fine, ele privesc mai cu seamă evaluarea diferită a deosebirilor în săvârşirea

[38] GERHARD PODSKALSKY, *Griechische Theologie*, p. 35.

[39] *PravRus* 20/1971, 12 *sq*. Potrivit unei încercări de definire făcută de Fairy von Lilienfeld principiul „iconomiei" poate fi circumscris în felul următor: „Iconomia" e o abate de la urmarea exactă a canoanelor, atunci când aplicarea strictă (exactă) a acestora se opune intenţiei lor adevărate de a mântui pe oameni şi a păzi unitatea Bisericii.

[40] Vezi mai sus p. 208 *sq*.; cf. K.CH. FELMY, „Die Grenzen der Kirche"; CH. KÜNKEL, *Totus Christus*, p. 378–381.

concretă a actului baptismal. Aceste deosebiri merg de la extrema în care în condiţiile grele ale Uniunii Sovietice, pe de-o parte, şi sub influenţa catolică şi unită, pe de altă parte, ortodocşii înşişi practică ca excepţie frecventă Botezul prin turnare[41], până la cealaltă extremă, unde Botezul prin turnare e considerat în principiu ca nevalid. Într-un asemenea caz, orientarea se face spre practica Bisericii vechi, unde numai în cazuri de boală gravă se practica „botezul clinic", prin stropire, socotit inferior. Tipic pentru gândirea ortodoxă este faptul că din excepţiile admise n-au fost trase neapărat consecinţe generale. În Biserica Ortodoxă gândirea, îndeosebi gândirea în chestiuni ţinând de teologia sacramentală, porneşte în permanenţă mai degrabă de la plenitudinea ideală decât de la minimul cazurilor-limită.

În timpul dialogului de la Leningrad, menţionat mai sus, partea rusă a mers până atât de departe încât a admis: „Modul de folosire a apei (scufundare, turnare, stropire) n-are nici o semnificaţie pentru efectul Botezului. El poate fi ales liber după împrejurări ţinând de tradiţia locală şi vârsta pruncului"[42]. Forma Botezului nu este atât de puternic relativizată nici chiar acolo unde e încă recunoscută validitatea Botezului prin turnare. În manualul său pentru preoţi, S.V. Bulgakov arăta că botezul prin turnare era admis în Biserica veche numai în cazuri de necesitate[43]. Mitropolitul Makari se sprijină pe faptul că în *Epistola 76* Sfântul Ciprian al Cartaginei învăţa că „Taina Botezului nu-şi pierde puterea nici într-un asemenea mod de săvârşire", din care pricină Biserica Ortodoxă „deşi admite şi turnarea sau stropirea în săvârşirea Botezului, pentru că acestea nu anulează puterea Botezului", totuşi acest mod de botezare e permis „numai în cazuri extreme, ca excepţie de la regula generală"[44].

Faţă de teologia de şcoală, teologia ortodoxă mai nouă, orientată după Tradiţia Părinţilor Bisericii şi predania liturgică, înclină mai degrabă spre o teologie a Botezului dezvoltată

[41] Botezul prin stropire se săvârşeşte, desigur, altfel decât în Occident: cel care se botează stă în apă şi se stropeşte cu foarte multă apă, sau el şade în cristelniţă şi este spălat cu apă. În atare cazuri abia dacă se mai face deosebire între botezul prin turnare sau botezul prin cufundare.

[42] *Taufe — Neues Leben — Dienst*, p. 27.

[43] S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, p. 904.

[44] MAKARIJ II, p. 326.

pe firul „săvârşirii" lui. Cea mai importantă lucrare de acest gen este cartea părintelui Alexander Schmemann *Din apă şi din Duh*[45], pe care o urmez pe larg în prezentarea mea aici. Totuşi nu trebuie trecut sub tăcere faptul că până şi catehismele Bisericii Ortodoxe Ruse, influenţate puternic de teologia de şcoală, precum şi catehismul bulgar elaborat de T.P. Koev, subliniază mereu latura rituală a Botezului, deşi din aceste aluzii nu rezultă o imagine concretă reală despre forma ritualului Botezului[46].

În Ortodoxie, Botezul constă de fapt — aşa cum s-a indicat deja — din două, dacă nu chiar trei, „Taine": Botezul propriuzis, Mirungerea şi prima Împărtăşanie. Ce-i drept, Împărtăşania nu e dată în toate cazurile în legătură nemijlocită cu Botezul. Dar când botezul se săvârşeşte, ca în marile oraşe adeseori, în timpul dumnezeieştii Liturghii, într-un baptisteriu aflat sub sau lângă biserică, atunci îndată după botez noul botezat e adus în biserică, ca să primească acolo Sfânta Cuminecătură. În orice caz, pruncul nou botezat e socotit îndreptăţit să se împărtăşească îndată după Botez şi Mirungere. În concepţia ortodoxă, nu există nici un motiv ca să li se refuze Euharistia creştinilor botezaţi care nu împărtăşesc nici o învăţătură greşită şi stau în comuniunea Bisericii Ortodoxe.

Chiar făcând abstracţie de faptul că, în sensul strict al cuvântului, Botezul constă din trei Taine, el este o lucrare compusă dintr-un întreg şir de acte foarte diferite, care doar împreună alcătuiesc Botezul, numai în caz de mare nevoie putându-se renunţa la o parte din ele.

Baza pentru învăţătura şi practica Botezului nu e „cazul special" al botezului pruncilor, devenit, bineînţeles, în realitate cazul normal, ci cazul normal la origine este cel al botezului adulţilor care s-a înmulţit astăzi din nou în Rusia exsovietică.

Botezul începe cu primirea catehumenului. Persoana care primeşte Botezul e aşezată în biserică cu faţa spre Răsărit. Preotul suflă pe faţa lui de trei ori în chipul crucii, şi face deasupra sa de trei ori semnul crucii pe frunte şi pe piept. Urmează o rugăciune. În Biserica veche, după această lucrare catehumenul era socotit deja „christianus", nu încă şi „cre-

[45] ALEXANDER SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit*.

[46] P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 192.

dincios", pentru că a fi credincios era mai puțin o problemă ținând de atitudine psihologică; „credincios" era socotit abia credinciosul *botezat*. După lucrarea de „încreștinare", începea catehumenatul, care putea dura până la trei ani. După părintele Alexander Schmemann, ritualul încreștinării arată că în principiu pot fi botezați numai cei pregătiți, o pregătire care în cazul botezului copiilor trebuie asigurată și recuperată. În înțelegerea ortodoxă, pregătire înseamnă desigur nu numai, sau nu în primul rând, o „înțelegere" prioritar intelectuală, ea putând consta și în formarea într-o familie de creștini credincioși practicanți[47].

În ritualul catehumenatului, acestor acte introductive le urmează patru exorcisme care, potrivit explicației părintelui Alexander Schmemann, se întemeiază pe experiența reală a răului în lume. De aceea, în primul exorcism diavolul este înfruntat în mod direct și, tot de aceea, contrar unei tendințe raționaliste întâlnite la unii preoți ortodocși, aceste exorcisme trebuie menținute[48]. După rugăciunile de exorcizare, urmează lepădările de Satana (*abrenuntiatio*) rostite de cel ce se botează, respectiv de nașii care reprezintă aici copilul și vorbesc pentru copil în decursul întregului act al Botezului; lepădarea de Satana se face nu numai cu cuvântul, ci și printr-o suflare și scuipare asupra lui cu scârbă. Acum cel care se botează — și care în timpul exorcizării și lepădărilor stă cu fața spre apus, socotit odinioară și în Bisericile occidentale ca loc al demonilor — se întoarce cu fața spre răsărit și se alătură lui Hristos. Aceasta se întâmplă într-un mod foarte impresionant în timp ce la întrebarea: „Te împreunezi cu Hristos?", cel care se botează (respectiv nașii) răspund de trei ori: „Mă împreunez cu Hristos" și la întrebarea: „Te-ai împreunat cu Hristos?", răspund încă odată afirmativ „M-am împreunat cu Hristos"[49].

La origini exorcismul ținea încă de catehumenat. Lepădările însă constituie deja începutul Botezului, venind după încheierea catehumenatului. În timp ce exorcismele erau săvârșite încă asupra candidatului la Botez, acesta rămânând complet pasiv, lepădările erau, potrivit părintelui Alexander

[47] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 20.
[48] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 21.
[49] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 41–46.

Schmemann, „primul act liber a celui care se boteza, eliberat deja de sub robia Satanei"[50].

Din epoca așa-numitei „disciplina arcani", care a lăsat de altfel urme adânci în cultul divin ortodox, provine și prima recitare a mărturisirii de credință care urmează. În anii catehumenatului, catehumenul auzea deja multe despre conținutul credinței creștine. Formulele sfinte (Crezul, Tatăl nostru, rugăciunea euharistică) îi erau însă făcute cunoscute numai cu puțin înainte de Botez. Părintele Alexander Schmemann spune că abia în actul Botezului „cunoștințele despre Hristos deveneau o cunoaștere a lui Hristos"[51]. După întrebările repetate dacă catehumenul s-a alăturat lui Hristos și repetarea de trei ori a mărturisirii de credință, candidatul la Botez se roagă făcând o închinăciune „Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, Treimii cei de-o-ființă și nedespărțite"[52].

Actul propriu-zis al Botezului care urmează în acest punct era separat în Biserica veche prin ore și zile de mărturisirea de credință și, fiind celebrat mai cu seamă de Paști, devenea, potrivit părintelui Alexander Schmemann[53], Paștele existențial al credinciosului, pe care comunitatea îl însoțea cu rugăciune și post. Intrarea într-o nouă acțiune liturgică o marchează astăzi îmbrăcarea de către preot a unor veșminte liturgice albe, aprinderea de lumânări, tămâierea cristelniței și binecuvântarea intrării, care corespunde celei din dumnezeiasca Liturghie[54]. Înainte însă ca Botezul să fie săvârșit prin cufundare, e sfințită apa printr-o rugăciune de invocare a Duhului Sfânt (epicletică). Teologia ortodoxă actuală accentuează însă, pe de-o parte, faptul că Botezul nu poate fi dedus din datele naturale, adică din proprietățile apei. Ea contrazice însă, pe de altă parte, o perspectivă voluntaristă răspândită în Occident, după care Dumnezeu ar fi putut alege tot așa de bine un alt element și, odată ales, acest element nu spune nimic în ce privește înțelegerea Tainei. Dimpotrivă, părintele Alexander Schmemann se referă la puterea inerentă „prin

[50] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 27.
[51] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 33.
[52] Cf. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 46.
[53] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 37.
[54] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 48; cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 22.

fire" a elementului apă de a omorî, a face viu şi a curăţi[55]. Această putere trebuie însă trezită, eliberată şi pusă în slujba lui Dumnezeu, şi în acest fel sfinţită. Acest lucru se întâmplă prin epicleza baptismală şi prin crucea lui Hristos cu care e binecuvântată apa[56].

Între celelalte acte ale Botezului, cum sunt ungerea cu untdelemnul bucuriei şi îmbrăcarea hainelor noi după Botez, întreita cufundare este în chip firesc lucrarea cea mai importantă în actul propriu-zis al Botezului. Ea se face cu formula pasivă: „Botează-se robul (roaba) lui Dumnezeu N(umele) în numele Tatălui, Amin, şi al Fiului, Amin, şi al Duhului Sfânt, Amin"[57].

Mirungerea legată de Botez se săvârşeşte separat de actul Botezului numai în cazurile de primire a celui botezat deja „valid" prin „iconomie"; în toate celelalte cazuri ea se săvârşeşte înainte de încheierea actului iniţierii creştine[58]. Toţi teologii ortodocşi sunt convinşi de importanţa, ba chiar de caracterul indispensabil al acestei lucrări şi de caracterul ei sacramental. Unitatea domneşte şi în ce priveşte modul săvârşiri ei: fruntea, ochii, nasul, gura, urechile, pieptul, mâinile celui botezat sunt unse în chipul crucii cu Mir pregătit şi sfinţit de regulă de întâi-stătătorul fiecărei Biserici locale autocefale. De fiecare dată preotul spune: „Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin"[59]. Altfel decât la confirmarea romano-catolică, săvârşitorul Mirungerii este deci preotul, dar el administrează mirul sfinţit de un ierarh, un untdelemn special pregătit din numeroase materii mirositoare.

Dacă săvârşirea Tainei este unitară în toate Bisericile Ortodoxe, între teologii ortodocşi există concepţii deosebite cu privire la precizarea darului Tainei. Părintele Alexander Schmemann accentuează faptul că Se împărtăşeşte Duhul Sfânt Însuşi, darul Tainei Mirungerii fiind prin aceasta mai mult decât simpla împărtăşire a unei harisme[60]. Prin aceasta

[55] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 39 *sq*.
[56] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 48.
[57] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 66.
[58] Aceasta constă din încreştinare, botez, mirungere, sinaxă şi prima împărtăşanie, precum şi din unele acte de mai mică importanţă cum e ungerea înainte de botez, îmbrăcarea cu haine de botez, tunderea ş.a.
[59] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 72.
[60] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 79.

Schmemann se ridică expres împotriva majorităţii manualelor teologice tradiţionale. Astfel, catehismul mitropolitului Filaret vorbeşte de „darurile Duhului Sfânt" care „cresc şi întăresc viaţa duhovnicească"[61]. Foarte asemănător se exprimă şi Christos Andrutsos, pentru a mai da încă un exemplu: „Harul acordat prin harismă [...]în acelaşi timp sporeşte şi întăreşte viaţa spirituală a neofitului"[62]. O cu totul altă concepţie s-a răspândit plecând de la teologul laic Aleksei Homiakov. Pentru el Mirungerea era un fel de hirotonie a laicilor care îi aşează în starea preoţiei universale a poporului lui Dumnezeu. Homiakov a preluat această concepţie din teologia anglicană[63].

Urme ale acestei viziuni găsim şi la părintele Alexander Schmemann, atunci când vede în Mirungere iniţierea în cele trei slujiri ale lui Hristos: comunicarea demnităţii Sale împărăteşti, a preoţiei Lui şi a slujirii Sale profetice[64]. Prin aceasta Schmemann încearcă să menţină preoţia instituţională şi, în acelaşi timp, să se opună scindării Bisericii în preoţi şi laici[65]. Demn de remarcat este însă faptul că părintele Alexander Schmemann, care a reuşit ca nimeni altul să explice Tainele pe firul „săvârşirii" lor, renunţă să explice de ce anume se unge tocmai fruntea, pieptul, ochii şi urechile, nasul, gura, mâinile şi picioarele. Se pare că el a vrut să evite explicaţiile moralizatoare tradiţionale, care pot fi găsite, de exemplu, şi în catehismul mitropolitului Filaret[66].

Dacă actul propriu-zis al Botezului e legat mai degrabă de curăţirea de păcatul strămoşesc, de iertarea păcatelor şi dăruirea înfierii în Dumnezeu, iar Mirungerea este legată mai mult de dăruirea Duhului Sfânt, atunci o atare distribuţie trebuie înţeleasă mai de grabă ca un accent deosebit, iar nu în sensul unei împărţiri. În cele din urmă, Botezul şi Mirungerea formează o unitate şi despre fiecare parte e valabil întregul, desigur în sensul plinătăţii semnelor iar nu pentru a declara prin aceasta că la una din părţi s-ar putea renunţa. Această

[61] *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. 1, rând 10, O miropomazanii (Despre Mirungere).
[62] CH. ANDROUTSOS, p. 339.
[63] PETER PLANK, „Paralipomena", mai ales p. 13–17.
[64] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 81–103.
[65] A. SCHMEMANN, *Of Water*, p. 94. Pentru aceasta vezi mai jos cap. 8.4.
[66] *Prostrannyj Christianskij Katichizis*, č. 1, rând 10, O miropomazanii.

orientare a teologiei ortodoxe spre plinătatea semnelor deosebeşte poate mai adânc decât oricare altă problemă controversată teologia răsăriteană a Tainelor de teologia occidentală a Sacramentelor.

Bibliografie:

ARGENTI, CYRILLE, „La chrismation", *Contacts* 34/1982, p. 99–125.
AVGEROPOULOS, P.J., *The Holy Myron. An Historical, Liturgical and Theological Study*, Crestwood, 1987.
BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (vezi Bibliografia cap. 7).
CHRYSOSTOMOS, bishop of Oreoi, BEM [Baptism, Eucharist, Ministry (Lima — Papier)] and Orthodox Spirituality, *GOTR* 32/1987, p. 51–68.
DIMITRIJEVIC, D., „Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis", *Una Sancta* 25/1970, p. 350–356.
FELMY, KARL CHRISTIAN, „Die Grenzen der Kirche in orthodoxer Sicht. Orthodoxes Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens", *EvTh* 1977/5, p. 459–485.
GEORGE, K.M., „Reception of the REM Document in the Orthodox Tradition. A Response of the Paper of Theodore Stylianopoulos", *GOTR* 30/1985, p. 229–234.
HALLEUX, ANDRÉ DE, „Confirmation et Chrisma", *Irén.* 57/1984, p. 490–515.
HEISER, LOTHAR, *Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter*, Trier, 1987 = *Sophia* 25.
„Inter-Orthodox Symposium of Baptism, Eucharist and Ministry. Lists of Participants", *GOTR* 30/1985, p. 259–268.
KOLOGRIWOW, IWAN, *Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens russischer Heiligkeit*, München, f.a.
KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
NORET, J., „La Confirmation selon Nicolas Cabasilas", *La Maison-Dieu* 168 (1986), p. 33–46.
PLANK, PETER, „Paralipomena zur Ekklesiologie A.S. Chomjakovs", *OstKSt* 29/1980, p. 3–29.
PODSKALSKY, GERHARD, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München, 1988. „Report of the Holy Synod Commission on the Consensuses on Baptism, the Eucharist and the Priesthood", *JMP* 1977/2, p. 58–62.
SCHMEMANN, ALEXANDER, „La Confirmation", *Le Messager Orthodoxe* 14 (II — 1961), p. 20–25.
ID., Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism, Crestwood, 1974.
STYLIANOPOULOS, THEODORE, „The Question of the Reception of BEM in the Orthodox Church in the Light of its Ecumenical Commitment", *GOTR* 30/1985, p. 205–228.
Taufe — Neues Leben — Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6. Ed. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten, 1970.
TARAZI, PAUL, „Du Bapteme", *Contacts* 39/1987, p. 182–206.
THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*. Ed. Joseph Pecci, Paris, 1923.
VETELEV, ALEKSANDR, „Der Dienst der Getauften an der Welt nach dem Zeugnis der Kirchenväter", în: *Taufe – Neues Leben – Dienst* (s.o.), p. 112–126.
VOICU, SEVER J., „Textes peu connus concernants l'onction prébaptismale", *Irén.* 64 (4/1991), p. 468–482.

8.2. „... că Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor merge să Se junghie şi să Se dea mâncare credincioşilor"* *Euharistia*

8.2.1. *Euharistia ca Liturghie a Bisericii*

Părintele Nikolai Afanasiev s-a ridicat de repetate ori împotriva obiceiului de a considera Euharistia drept una din cele şapte Taine *din* Biserică. Ea nu este *o* Taină *din* Biserică, ci izvorul, punctul central şi scopul tuturor Tainelor, este *Taina* Bisericii. Prin aceasta ea trebuie să fie înţeleasă într-un sens eclezial, nu individualist[67].

Dimpotrivă, teologia ortodoxă de şcoală înşira de regulă Euharistia în rândul celorlalte Taine. De exemplu, în Dogmatica mitropolitului Makari ea apare sub titlul „Despre Taina Euharistiei sau Împărtăşaniei" ca a treia din cele şapte Taine. Limitarea manifestată aici la Împărtăşanie nu face însă dreptate nici practicii liturgice ortodoxe, nici teologiei Euharistiei.

În Dogmatica mitropolitului Makari această inserare în rândul celor şapte Taine se exprimă şi în structura capitolului „Despre Euharistie sau Împărtăşanie" care corespunde în mare măsură structurii capitolelor care tratează despre celelalte Taine, chiar dacă § 9 acordă Euharistiei un spaţiu mai larg, peste medie[68]. Aici sunt tratate amănunţit chestiunile scolastice obişnuite despre formă, materie, instituire, săvârşitorul, respectiv administratorul Tainei, chestiunea necesităţii

* Imn la Ieşirea cu darurile (în loc de heruvic) la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare din Sâmbăta Mare.

[67] Vezi mai sus p. 216–217.

[68] MAKARIJ II, p. 366–424.

împărtăşirii sub ambele forme şi, în fine, se tratează despre caracterul de jertfă al Euharistiei.

În Dogmatica sa, Christos Andrutsos dedică Euharistiei patru din totalul celor şaptesprezece paragrafe rezervate Tainelor. Ele poartă titlurile: „Dumnezeiasca Euharistie în general"; „Fiinţa Tainei"; „Săvârşirea şi împărtăşirea Tainei"; „Euharistia ca Jertfă".

Dincolo de acestea, despre felul în care se săvârşeşte Euharistia aflată în inima cultului divin al Bisericii Ortodoxe aflăm puţine în dogmaticile de şcoală. Acest lucru este valabil şi pentru paragraful despre „Săvârşirea şi împărtăşirea Tainei", din Dogmatica lui Christos Andrutsos care tratează nu despre rânduiala, structura detaliilor săvârşirii rituale a dumnezeieştii Liturghii, ci despre folosirea pentru Euharistie a pâinii dospite, spre deosebire de azimele folosite în Apus, şi despre invocarea Duhului Sfânt sau epicleză. Prin aceasta secţiunea e dominată exclusiv de problemele controversate între Răsărit şi Occident, iar nu de năzuinţa de a comunica pozitiv preocupările fundamentale ale concepţiei răsăritene. Mai mult chiar decât Dogmatica mitropolitului Makari, Andrutsos lasă impresia că învăţătura ortodoxă despre Euharistie nu constă din nimic altceva decât din probleme controversate între Răsăritul şi Occidentul creştin.

În catehismele Bisericii Ortodoxe lucrurile stau altfel. Catehismul „Prima învăţătură pentru copii" (*Pervoe učenie otrokom*) al arhiepiscopului Feofan Prokopovici[69] nu cuprinde ce-i drept nici o învăţătură despre Taine, nici informaţii despre Euharistie. Această proastă prescurtare a învăţăturii ortodoxe e condiţionată însă de faptul că acest catehism explică numai cele zece Porunci, Tatăl nostru, Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan şi Fericirile predicii de pe munte. Dimpotrivă, în povăţuirea pentru viitorul ţar Pavel I, mitropolitul Platon (Levşin) punea în legătură pas cu pas cuvintele de instituire a Euharistiei în redactarea folosită de dumnezeiasca Liturghie cu părţi ale dumnezeieştii Liturghii oferind prin aceasta în tratarea sa despre Euharistie o primă introducere în Dumnezeiasca Liturghie[70].

[69] FEOFAN PROKOPOVIČ, *Pervoe učenie otrokom*.

[70] PLATON (LEVŠIN), *Rechtgläubige Lehre* II #34, p. 125–128, cf. şi II #35, p. 128–130.

Încercarea de a sparge limitele teologiei de şcoală se vede mai limpede în Catehismul mitropolitului Filaret. El tratează Euharistia drept partea esenţială a Dumnezeieştii Liturghii, vorbeşte de părţile principale ale acesteia, explică desemnarea altarului bisericii drept tron şi a prescurii ca pâine a aducerii (ofrandei), vorbeşte de „junghierea mielului", de binecuvântarea intrării din Liturghia catehumenilor, de concedierea lor, de „transsubstanţiere" (înainte de toate prin cuvintele de instituire şi epicleză), de pregătirea pentru împărtăşanie şi redă unele trăsături din explicarea dumnezeieştii Liturghii drept icoană a operei de mântuire a lui Hristos.

Inserarea dumnezeieştii Liturghii ca întreg în discursul despre Taina Euharistiei caracterizează mai cu seamă teologia mai nouă orientată mai puternic spre experienţa eclezială. În referatul său de la Fridewalder amintit deja, episcopul Ioannis Ziziulas desemna „analiza Liturghiei" drept „principala metodă de tratare a Euharistiei la o serie de teologi moderni"[71]. Într-adevăr, în teologia ortodoxă actuală afirmaţii esenţiale cu privire la Euharistie pot fi găsite în cadrul explicării Liturghiei, după cum în general în teologia ortodoxă mai nouă graniţa între comentariul Liturghiei şi tratatul teologic a devenit din nou foarte fluctuantă[72], aşa cum fusese şi mai înainte la Nicolae Cabasila (circa 1320 până 1363–1390)[73].

Dintre trăsăturile esenţiale ale Euharistiei, neglijate la o tratare a ei ca Taină prin lăsarea deoparte a dumnezeieştii Liturghii dar accentuate din nou în teologia ortodoxă mai nouă, face parte şi caracterul ei de „Taină a adunării"[74], pe care ecleziologia euharistică l-a afirmat iarăşi viguros[75]. În acest sens, părintele Nikolai Afanasiev menţiona faptul că toate rugăciunile Liturghiei, cu excepţia rugăciunii din timpul imnului heruvimic, sunt la persoana întâi plural[76]. Celebrantul vorbeşte în numele adunării, nu numai al său propriu şi nu

[71] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 173.

[72] NIKOLAOS KABASILAS, *Explication*.

[73] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, cap. X.

[74] Cf. A. SCHMEMANN, „Tainstvo Sobranija" (Taina adunării), *VRChD* 107/1973, p. 15–28. E vorba de primul capitol al lucrării *Evcharistija. Tainstvo Carstva*, Paris, 1984.

[75] Vezi mai sus cap. 7.

[76] Cf. N. AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 47; cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 50 *sq*.

numai pentru sine, ci ca „gură a Bisericii"[77] respectiv ca „limbă a comunității bisericești"[78], al cărei „Amin" e constitutiv pentru celebrarea euharistică[79]. „Îți mulțumim pentru Liturghia aceasta pe care ai binevoit să o primești din mâinile *noastre*, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri"[80], se spune, de exemplu, în anaforaua Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, înainte de „Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot". Mai cu seamă Împărtășania — în principiu a întregului popor, nu numai a câtorva inși izolați — e din nou parte integrantă constitutivă a dumnezeieștii Liturghii pentru o mare parte a teologiei ortodoxe mai noi, îndeosebi pentru Nikolai Afanasiev și reprezentanții ecleziologiei euharistice influențați de el. Între altele, Afanasiev menționează canonul 9 apostolic, care interzice expres participarea la dumnezeiasca Liturghie fără a lua parte la Împărtășanie[81]. Toți, inclusiv laicii, concelebrează Liturghia ca preoți[82]. Între altele, Afanasiev demonstrează aceasta cu un citat mai lung din *Omilia XVIII* a Sfântului Ioan Gură de Aur la *Epistola 2 Corinteni:*

> „Sunt împrejurări în care preotul nu se deosebește de cel care e supus lui, ca de pildă atunci când este vorba de împărtășirea cu înfricoșătoarele Taine. Cu toții suntem vrednici de ele deopotrivă, nu ca în Vechiul Testament, unde preotul mănâncă ceva, iar poporul altceva, și unde poporului nu-i este îngăduit să aibă parte de ceea ce preotul avea parte. Acum nu e așa; ci tuturor ni se dă un singur Trup și un singur Potir. Și în rugăciuni poporul conlucrează mult, cum poate să vadă fiecare... Când se apropie iarăși timpul pentru îngăduința reciprocă și pentru primirea sărutării păcii, ne sărutăm întreolaltă în același chip. Iar la săvârșirea înfricoșătoarelor Taine însuși preotul se roagă pentru popor și poporul se roagă pentru preot, pentru că vorbele «Și cu duhul tău» nu înseamnă nimic altceva decât aceasta. Rugăciunile de mulțumire sunt și ele comune, pentru că nu numai preotul aduce mulțumire, ci poporul întreg. Abia după ce a primit mai întâi răspunsul de la popor și are consimțământul că toate cele săvârșite sunt într-adevăr lucru «vrednic și drept», preotul începe mulțumirea. Și ce lucru minunat este atunci când împreună cu preotul strigă și poporul și când cântarea sfântă e înălțată împreună cu Heruvimii și puterile cele de sus"[83].

În viziunea teologiei ortodoxe mai noi poporul preoțesc al lui Dumnezeu nu e numai deopotrivă îndreptățit cu preotul, dar participarea sa este indispensabilă pentru săvârșirea Liturghiei. Episcopul Ioannis Ziziulas vorbește de „condiția ca întreaga comunitatea locală, inclusiv laicii, să fie prezentă, pentru ca o Liturghie să fie validă. Tăcerea de moarte asupra acestor condiții" în teologia ortodoxă de școală este pentru Ioannis Ziziulas „un indiciu limpede cu privire la fundalul ei teologic medieval și încâlcirea ei în problematica teologiei occidentale clasice"[84]. Exact așa cum e cu neputință ca Euharistia să fie săvârșită fără slujitorul hirotonit, tot așa „nu poate fi săvârșită fără adunarea poporului lui Dumnezeu din același loc, fără întreaga comunitate"[85].

Ce-i drept, această condiție nu este numai trecută sub tăcere în dogmatica de școală criticată, ci, așa cum se plânge părintele Nikolai Afanasiev, ea a fost și este adeseori nesocotită[86]. Exemplul contrar cel mai extrem l-a oferit episcopul Feofan Zăvorâtul, canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în 1988. Timp de douăzeci și doi de ani el a săvârșit dumnezeiasca Liturghie într-o izolare completă, în ultimii unsprezece ani chiar zilnic. Biografii episcopului Feofan nu s-au scandalizat niciodată de acest fapt, deși păreau conștienți în principiu de caracterul comunitar al Liturghiei, când se refereau la „împreună-slujirea îngerilor" la Liturghiile săvârșite de acesta[87].

[77] N. AFANAS'EV, *Trapeza Gospodnja*, p. 68.

[78] TEODOR AL MOPSUESTIEI, *Liber ad Baptizandos*, cap. VI: *WoodSt* VI, p. 100.

[79] N. AFANAS'EV, *Cerkov'*, p. 48; IUSTIN, *Apologia* I, 65; *PG* 6, 428.

[80] Sublinierile: K.Ch. Felmy; N. AFANAS'EV, *Cerkov'*, p. 47, cit.: *Die Göttliche Liturgie*, p. 63.

[81] N. AFANAS'EV, *Trapeza*, p. 77; F. LAUCHERT, p. 2.

[82] Cf. cap. III: Slujirea laicilor, în: N. AFANAS'EV, *Cerkov'*, p. 35.

[83] N. AFANAS'EV, *Cerkov'*, p. 48: IOAN HRISOSTOM, *In epist. II ad Cor. hom.* XVIII 3; *PG* 61, 527.

[84] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 171; *ibidem*: N. AFANAS'EV, *Cerkov'*, p. 41.

[85] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 174.

[86] N. AFANAS'EV, *Trapeza*, p. 76.

[87] K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 44 *sq*.

8.2.2. *Euharistia ca eveniment eshatologic*[88]

Atunci când despre Euharistie se vorbeşte ca despre una dintre cele şapte Taine din Biserică, atunci se trece uşor cu vederea caracterul ei de „Taină a adunării" poporului preoţesc al lui Dumnezeu, pe care teologia ortodoxă mai nouă l-a evidenţiat din nou luând în considerare experienţa liturgică. În chip asemănător stau lucrurile şi în ce priveşte caracterul eshatologic al Euharistiei. În manualele dogmatice nu se vorbeşte de aşa ceva. Episcopul Ioannis Ziziulas spune: „Însemnătatea eshatologiei pentru înţelegerea ortodoxă a Euharistiei a devenit însă limpede de îndată ce Euharistia a început să fie privită ca o Liturghie, iar nu ca o Taină. Liturghia ortodoxă este atât de pătrunsă de eshatologie că ne întrebăm cum anume a fost cu putinţă ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să poată scrie cărţi de dogmatică fără să trimită mereu şi fără să menţioneze vreodată valoarea şi locul eshatologiei. Liturghia ortodoxă începe şi se sfârşeşte cu anunţarea Împărăţiei, şi în structura sa de ansamblu ea nu este nimic altceva decât o icoană a Eshatonului"[89].

Pe lângă proclamarea „Împărăţiei Tatălui şi Fiului şi a Duhului Sfânt" încă de la începutul Liturghiei catehumenilor,[90] deosebit de importantă pentru înţelegerea eshatologică a Liturghiei este anamneza din anaforaua Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur. Aici se aminteşte nu numai de trecut ci şi de viitor. Îndată după cuvintele de instituire în rugăciunea euharistică se spune:

„Aducându-ne aminte de această poruncă mântuitoare[91] şi de toate câte s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de Învierea cea de-a treia zi, de Înălţarea la cer, de şederea de-a dreapta Tatălui şi de cea de-a doua venire întru slavă, ale Tale dintru ale Tale Ţie Îţi aducem de toate pentru toate..."[92]. Arhimandritul Kiprian (Kern), unul din importanţii comentatori ai Liturghiei din secolul nostru, scrie: „În anamneza

[88] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 432–455.

[89] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 175.

[90] *Die Göttliche Liturgie*, p. 22; cf. despre aceasta A. SCHMEMANN, *Evcharistija*, cap. 2: „Tainstvo Carstva" (Taina Împărăţiei).

[91] E vorba de porunca pomenirii: „Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea!" (*1 Co* 11, 24).

[92] *Die Göttliche Liturgie*, p. 65.

euharistică se şterg graniţele dintre trecut, prezent şi viitor... În liturghia noastră noi pomenim şi viitorul". Arhimandritul Kiprian vede aici o corespondenţă cu „perfectul profetic" al profeţilor Vechiului Testament[93].

Mai importantă decât amintirea viitorului luată în sine, este pentru episcopul Ioannis Ziziulas schimbarea pe care o primeşte amintirea trecutului prin amintirea viitorului inserată în el. Anamneza trecutului însuşi se schimbă prin anamneza viitorului legată de aceasta tot aşa cum schimbă sensul propovăduirii cuvântului Evangheliei Trisaghionul legat de ea. Legătura doxologică a citirii Scripturii cu Trisaghionul arată că în Biserică „Cuvântul lui Dumnezeu nu vine pur şi simplu din trecut ca dintr-o carte sau canon fixat, ci în principal ca o realitate eshatologică a Împărăţiei, de la tronul lui Dumnezeu"[94].

Tot aşa în acţiunea euharistică propriu-zisă evenimentele trecutului sunt primite înnoite în mod eshatologic de la Dumnezeu. Despre aceasta episcopul Ioannis scrie:

> „Anamneza trecutului e o anamneză «numai în şi prin viitor». Amintirea viitorului «dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificaţia de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut — în crucea lui Hristos —, ci în viitor, în Înviere şi în Împărăţia ce va veni. În această înţelegere a Euharistiei hotărâtoare este iarăşi Liturghia; faptul că pentru ortodocşi Liturghia este atât de pătrunsă de bucurie şi de experienţa Împărăţiei e atât de evident încât întrebarea dacă acum are loc o repetare a unui eveniment trecut sau nu primeşte un cu totul alt sens. În Euharistie Biserica instituie spaţiul eshatologic în care faptele mântuitoare ale lui Dumnezeu, mai cu seamă Jertfa lui Hristos, sunt ‚amintite' (pomenite) de Dumnezeu»"[95].

Aceste idei vor fi importante în tratarea caracterului de jertfă al Euharistiei, de care episcopul Ioannis Ziziulas vor-

[93] KIPRIAN (KERN), *Evcharistija*, p. 231.

[94] J.D. ZIZIOULAS, „Apostolic Continuity", p. 93.

[95] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 176.

beşte în acest context. În treacăt numai trebuie menţionat că acest caracter eshatologic al „anamnezei" a determinat şi limbajul icoanelor. Nici acestea nu reprezintă simplu trecutul, ci trecutul în lumina a ceea ce are să vină[96]. La aceasta serveşte fondul de aur, pe care evenimentele trecutului „apar într-o altă lumină" şi care explică de ce anume trăsături ţinând de cruzimea umană lipsesc, de exemplu, în reprezentarea patimilor lui Hristos şi de ce iconarii au pierdut mult capacitatea, pe care n-au exercitat-o niciodată, de a le reprezenta.

Nu numai anamneza este eshatologică, ci şi adunarea. Imaginea ideală a Bisericii, pe care ne-o pune înaintea ochilor părintele Nikolai Afanasiev, corespunde ecleziologiei Sfântului Ignatie al Antiohiei. Potrivit acestuia, Biserica locală adunată la Euharistie în jurul episcopului este Biserica „catolică", „sobornicească". Biserica locală — tot după Sfântul Ignatie — este însă adunarea eshatologică a poporului lui Dumnezeu. Citându-l pe Gregory Dix[97], episcopul Ioannis Ziziulas trimite la intensa corespondenţă a imaginii despre Biserică a Sfântului Ignatie al Antiohiei cu cea din *Ap* 4–5. Această imagine despre Biserică — subliniază episcopul Ioannis Ziziulas — „nu este împrumutată din istorie, ci din starea eshatologică a adunării Bisericii «în acelaşi loc»[98], pentru a participa la viaţa veşnică a lui Dumnezeu, aşa cum este ea oferită lumii la masa euharistică"[99]. De aici, dezvoltă episcopul Ioannis, cade o lumină nouă şi asupra înţelegerii preoţiei în Biserică[100].

Teologia tradiţională de şcoală nu spune însă nimic despre caracterul teofanic al Liturghiei, care a preocupat îndeosebi explicarea Liturghiei în Rusia veche şi de care teologia rusă s-a pasionat din nou începând de la revirimentul ei în secolul XIX. Acest lucru e limpede mai ales în vohodurile dumnezeieştii Liturghii: Dumnezeu vine în cuvântul Său. — Aceasta este Vohodul Mic. Dumnezeu vine, Se arată „ca să se junghie şi să se dea mâncare credincioşilor" (Imn heruvimic din Sâmbăta Mare). — Acesta e Vohodul Mare. Şi Dumnezeu vine împreună cu îngerii Săi. Graniţa între cer şi pământ este suprimată: „În Biserica slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta" se spune într-un tropar din slujbele de dimineaţă din Postul Mare[101]. Biserica de pe pământ celebrează în comuniune cu Biserica cerească. Această comuniune e subliniată în diferite locuri ale Liturghiei. Ea se vede deja în ordinea părticelelor simbolice de la proscomidia dumnezeieştii Liturghii, când pe discul euharistic „este adunată Biserica întreagă" „pământească şi cerească"[102]. Pentru această comuniune cu îngerii Liturghia însăşi se roagă în diverse rânduri[103]. Deosebit de frumos este ea exprimată şi reprezentată la Vohodul Mare, când în Imnul heruvimic se spune că credincioşii, respectiv diaconii, „închipuiesc în chip tainic pe Heruvimi", în timp ce „Împăratul tuturor... e condus nevăzut în triumf de puterile cereşti"[104].

Această înţelegere o arată deosebit de frumos o serie de fresce şi icoane reprezentând dumnezeiasca Liturghie, multe exemple putând fi găsite în bisericile din Iaroslav[105]. Mă refer aici îndeosebi la o icoană, care va mai fi importantă şi într-un alt context[106].

Această icoană provenită din centrul iconografic Solvîcegodsk-Stroganov înfăţişează Imnul heruvimic, care se poate citi în inscripţia fin stilizată de pe marginea superioară a icoanei. În interiorul unei biserici cu cinci cupole apar sub cupola centrală două cercuri concentrice având în interiorul întunecat „Treimea neo-testamentară", înconjurată de îngeri în cercul luminos exterior. În centrul icoanei stă Hristos în veşmânt arhieresc într-o aureolă alcătuită din semicercuri întunecate în faţa (în spatele) altarului. Sfinţi Ierarhi şi îngeri cu ripide în mâini slujind ca diaconi şi câte un serafim roşu ca focul la dreapta şi la stânga concelebrează cu El. În stânga altarului dinspre privitor, pe masa pregătită, îngerii în veşminte preoţeşti săvârşesc proscomidia deasupra discului, pe

[96] Cf. L. OUSPENSKY, *La théologie*, p. 184, 169.

[97] GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, p. 29 *sq.*

[98] Într-o notă ca aluzie la *epi to auto* (IGNATIE, *Eph* V, 3; XIII 1; *Mgn* VII, 1 *sq.* (J.A. FISCHER, p. 146, 152, 166); cf. şi *1 Co* 14, 23, *FA* 2, 1.).

[99] J.D. ZIZIOULAS, „Apostolic Continuity", p. 80.

[100] Vezi cap. 7.4 şi 8.4.

[101] *Triodion*, p. 47; *Die Ostkirche betet* I, p. 108.

[102] NIKOLAJ AFANAS'EV. Citat după P. PLANK, *Die Eucharistieversammlug als Kirche*, p. 155.

[103] Cf. *Die Göttliche Liturgie*, p. 34, 37 şi *passim*, mai ales 63 *sq.*

[104] *Die Göttliche Liturgie*, p. 54. Vezi fig. 8 care arată săvârşirea Liturghiei de Hristos Însuşi şi concelebrarea îngerilor. Pentru aceasta vezi şi mai jos p. 299–300.

[105] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 47–57, 64–77; *ID.* „Die Gregorios-Auslegung".

[106] Vezi fig. 8 şi cap. 8.4.

care se află Hristos ca prunc. Jos de tot, în faţa uşilor altarului, Hristos primeşte — iarăşi îmbrăcat ca episcop — şirul de îngeri slujitori care duc cu ei şi o reprezentare a punerii în mormânt pe o pânză, în care Hristos e reprezentat şi aici ca prunc[107]. Lucrul cel mai important în această icoană, altfel foarte interesantă pentru interpretarea eshatologică a Liturghiei, este suprimarea graniţei dintre cer şi pământ, concelebrarea ierarhiei cereşti şi pătrunderea slavei Sfintei Treimi în casa lui Dumnezeu[108].

Unitatea dintre Biserica cerească şi cea pământească în dumnezeiasca Liturghie a fost evidenţiată îndeosebi în predicile liturgice ale harismaticului părinte Ioan Serghiev din Kronştadt[109], canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă din exil, iar în 1990 şi de Patriarhia Moscovei[110]. Mai cu seamă în anul jubileului mileniului botezului Rusiei din 1988, motivul comunicării Bisericii de pe pământ cu Biserica din cer şi al suprimării graniţei între cer şi pământ în cultul divin a fost mereu invocat, dat fiind că el este motivul care l-a determinat acum o mie de ani pe cneazul Vladimir să îmbrăţişeze creştinismul bizantin, cum arată legenda din cronica veche a Rusiei citată mereu la festivităţile din 1988.

Aşadar, adunarea euharistică a bisericii dintr-un anume loc este, pe de-o parte, Biserica întreagă în plinătatea ei „catolică" sau „sobornicească", dar în aşa fel încât în acelaşi timp ea se transcede pe sine însăşi. Ea intră în comuniune cu serafimii, care-şi acoperă faţa cu două aripi, şi cu sfinţii, care strigă în prezenţa lui Dumnezeu: „Vai mie, că sunt pierdut" (*Is* 6, 2. 5). În simţul sacrului şi în sfiala în faţa sfinţeniei stă astăzi poate (privind lucrurile din punct de vedere al ştiinţei comparate a confesiunilor) cea mai mare diferenţă între Bisericile Răsăritului şi Bisericile Occidentului, şi mai ales, chiar dacă nu numai, faţă de cele protestante. Revers al fascinaţiei

[107] Mai îndeaproape pentru aceasta vezi K. CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 51 *sq*.

[108] Pentru mărturii mai pe larg vezi mai jos cap. 9.

[109] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 285–290.

[110] Cf. Protoierej IOANN SERGIEV: *ZMP* 1988/10, p. 49–52; Erzpriester JOHANNES VON KRONSTADT, „Des Gebetes verändernde Kraft": *SOrth* 1989/1, p. 42–45; N. DERŽAVIN, „Velikij pastyr'. K 160-letiju so dnja roždenija protoiereja Ioanna Sergieva" [Păstorul cel Mare. La 160 aniversare a naşterii arhiprezbiterului Ioan Sergiev]: *ZMP* 1989/8, p. 22–25.

sfinţeniei, sfiala în faţa sfinţeniei determină atitudinea creştinului ortodox în cultul divin, starea înaintea lui Dumnezeu, închinăciunile, manifestările pline de respect. Ea determină atitudinea sa faţă de tot ceea ce e binecuvântat şi sfinţit, mai cu seamă faţă de darurile euharistice. Ea îl face ca de-a lungul întregului cult divin el să cheme pe Dumnezeu să vină să-l miluiască, aşa că strigătul „Doamne, miluieşte!" străbate ca un fir roşu toate serviciile divine.

În sfârşit, motivul sfinţirii eshatologice a cosmosului în dumnezeiasca Liturghie, care nu a fost pomenit niciodată în teologia tradiţională de şcoală, e puternic accentuat în teologia mai nouă. Acest lucru e valabil îndeosebi pentru Alexander Schmemann şi Ioannis Ziziulas[111]. În Tainele şi ierurgiile Bisericii sunt folosite daruri ale creaţiei, care sunt separate şi conduse spre scopul lor eshatologic: acela de a sluji lui Dumnezeu, de a fi pâinea vieţii şi băutura mântuirii. De aceea, darurile Euharistiei sunt sfinte încă înainte de prefacerea euharistică. Iar prefacerea lor nu înseamnă că au încetat să fie ceea ce sunt: pâine şi vin[112], ci că sunt conduse spre creaţia cea nouă. Liturghia este astfel deopotrivă semn al asumării şi transfigurării şi prefacerii lumii, care „pentru viziunea liturgică asupra creaţiei n-a încetat niciodată să fie un cosmos al lui Dumnezeu". Tot „ceea ce suntem, ceea ce facem, ceea ce ne interesează în această lume" e adus lui Dumnezeu în darurile euharistice. „Nu că lucrurile trebuie să rămână ceea ce sunt. Ele nu trebuie să înceteze să fie ceea ce sunt în fond, ci să devină ceea ce sunt de fapt şi ceea ce a denaturat în ele păcatul"[113].

În chip asemănător exprimă şi părintele Alexander Schmemann relaţia dintre necesara continuitate şi menţinere a creaţiei şi oferirea, asumarea şi transfigurarea (prefacerea ei) în Euharistie. „Lumea care a respins pe Hristos, trebuie să moară ea înseşi în om, dacă e să devină din nou mijloc de comuniune, mijloc de participare la viaţa care a strălucit din mormânt, în Împărăţia care nu este «din lumea aceasta» şi care trebuie să fie înţeleasă de această lume." „Astfel, pentru a fi

[111] Pentru ansamblu cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 442–455.

[112] Pentru înţelegerea prefacerii aceasta este de însemnătate, vezi mai jos p. 268.

[113] J. ZIZIOULAS, „Die Welt in eucharistischer Schau".

prefăcute în Trupul şi Sângele lui Hristos şi a deveni împărtăşire a Împărăţiei Sale, pâinea şi vinul, hrana, materia, simbolul acestei lumi înseşi şi prin aceasta conţinut al ofrandei (*prosphora*)[114] noastre pentru Dumnezeu, trebuie ridicate ca anaforá[115] şi scoase din «această lume». Şi numai atunci când Biserica lasă în Euharistie această lume şi se ridică la masa lui Hristos în Împărăţia Sa, se întâmplă ca ea să vadă şi proclame cu adevărat cerul şi pământul ca „pline de slava Sa" şi pe Dumnezeu ca Acela Care „a umplut cu El Însuşi" toate lucrurile. Ce-i drept, această „discontinuitate" e posibilă numai pentru că există mai întâi continuitate, iar nu negaţie, „fiindcă Duhul Sfânt le face «noi pe toate» nu face «lucruri noi»"[116].

Atare afirmaţii fac parte dintr-o înţelegere a naturii care nu priveşte pământul şi produsele pe care le obţine omul din el pur şi simplu ca pe nişte „conglomerate chimice", ci ca pe „un dar viu, care ia parte la misterul liturgic"[117]. Această înţelegere se îndreaptă împotriva înţelegerii seculare a naturii şi a lumii, care foloseşte lucrurile — chiar şi pe cele sfinţite — numai în vederea unui *scop*, iar când acesta e împlinit, le aruncă. Încă înaintea declanşării discuţiei în jurul comportamentului omului modern faţă de mediul înconjurător şi înainte ca teologilor din Occident să le fi devenit limpede problematica ecologică, teologii ortodocşi au avertizat, plecând de la pnevmatologia lor[118] şi de la „viziunea" lor „euharistică asupra lumii", asupra comportamentului nenatural al omului modern (şi în Răsărit!) determinat de civilizaţia occidentală[119], evidenţiind în faţa acestuia, „dimensiunea cosmic-eshatologică" a Euharistiei.

[114] *Prosphora* = ofrandă, aducere [ca jertfă], înseamnă pâinea euharistică a Bisericii Ortodoxe. Părintele Alexander Schmemann foloseşte acest termen mai ales pentru semnificaţia sa fundamentală, care trimite la „înălţarea" darurilor euharistice.

[115] *Anaphora*, termenul tehnic pentru rugăciunea ofrandei euharistice, trimite încă şi mai limpede la aspectul „înălţării".

[116] A. SCHMEMANN, „Worship in a Secular Age", p. 7; cf. *Ap* 21, 5.

[117] P. EVDOKIMOV, *La Priere*, 11 *sq*.

[118] Cf. CH. YANNARAS, „Der Heilige Geist", p. 137 *sq*.

[119] Cf., de ex., I. ZIZIOULAS într-o intervenţie în dialogul de la Friedewald, 1975: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, p. 45.

8.2.3. *Taina prefacerii*

În conferinţa de la Friedewalder, citată deja de mai multe ori în acest capitol, episcopul Ioannis Ziziulas a respins toate chestiunile privitoare la modul prefacerii darurilor euharistice. „Abstracţie făcând de afirmaţia că are loc o schimbare a elementelor", noţiunea de *metabole* (cel mai bine tradusă prin „preschimbare"), folosită pentru desemnarea preschimbării darurilor euharistice, nu mai are „nici un conţinut concret"[120]. Această noţiune se găseşte de altfel încă la Iustin Martirul şi Filozoful[121]. Sfântul Ioan Gură de Aur foloseşte ocazional *metarrythmizein*[122]. Alţi Părinţi preferă verbul *metapoiein*[123]. Rugăciunea euharistică din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur culminează în cererea ca Dumnezeu să „prefacă" darurile cu Duhul Său Cel Sfânt (μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί Σου τῷ Ἁγίῳ)[124]. Liturghia Sfântului Vasile cel Mare cere, dimpotrivă, numai ca darurile să fie „arătate" (ἀναδεῖξαι) ca Trup şi Sânge al lui Hristos[125]. Diversitatea noţiunilor indică faptul că Părinţii şi-au propus să arate numai *că* aici are loc o schimbare reală, nu şi să explice *cum* anume se întâmplă această schimbare.

Noţiunea de „transsubstanţiere" pătrunsă târziu în teologia ortodoxă serveşte cel mai adeseori nu la explicarea misterului, ci numai pentru a stabili deosebirea faţă de o înţelegere protestantă sau protestantizantă. Astfel, în anul 1973 mitropolitul pe atunci de Tula şi Belev şi conducătorul relaţiilor externe ale Patriarhiei Ruse, Iuvenali (Pojarkov), a încercat să prezinte această noţiune în traducerea ei rusească „presuščestvlenie", drept *noţiunea* ortodoxă tradiţională pentru prefacerea darurilor euharistice. „Credinţa noastră este expri-

[120] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 168.

[121] IUSTIN, *Apologia* I, 66; *PG* 6, 429.

[122] IOAN HRISOSTOM, *De Proditione Judae* II, 6; *PG* 49, 389.

[123] GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. cat.* 37; *PG* 45, 97A; IOAN DAMASCHINUL, *Hom.* 4. 35; *PG* 96, 637. Nuanţele între aceste noţiuni abia dacă se pot reda în traducere. De o reprezentare puternic filozofică e legată numai reprezentarea unei „transsubstanţieri" (*metousiosis*).

[124] *Die Göttliche Liturgie*, p. 105. Adaosul „prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt" e aici o adaptare ulterioară a anaforalei Sfântului Vasile la cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, şi ea a fost eliminată în uzul actual în Biserica Greciei.

[125] *Die Göttliche Liturgie*, p. 105.

mată printr-un cuvânt: transsubstanţiere. Cred că oricum am pune problema prezenţei Trupului şi Sângelui lui Hristos în Euharistie, n-am putea exprima mai bine, mai exact şi mai adânc credinţa ortodoxă"[126]. Tocmai *pentru că* acest termen apare atât de greu acceptabil partenerilor de dialog evanghelici, el pare a stabili în modul cel mai clar cu putinţă dezacordul fundamental perceput de mitropolitul Iuvenalie în problema prefacerii euharistice, exprimate şi în alte practici deosebitoare, ca, de pildă, în atitudinea negativă faţă de moaşte. În orice caz, aşa l-a înţeles în cadrul aceluiaşi dialog părintele Vitali Borovoi, care a admis totodată că noţiunea „s-a ivit foarte târziu şi a venit din Apus" şi că „Părinţii bisericeşti vechi nu au cunoscut-o". Cu toate acestea teologii ortodocşi au dreptate atunci când îl apără „pentru că se tem că prin renunţarea la el ar putea fi abandonată realitatea misterului"[127].

De altfel termenul „transsubstanţiere" a pătruns în teologia ortodoxă exclusiv pe un front antiprotestant, iar nu pe baza unui adevărat interes faţă de reprezentările filozofice legate de el. În această direcţie clar antiprotestantă se întâlneşte el în Mărturisirea Ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă de la 1640, respectiv 1642[128], şi în Mărturisirea Ortodoxă a patriarhului Dositei din 1672. Istoria preluării sale în Catehismul mitropolitului Filaret (Drozdov) arată şi ea că nu era vorba de o receptare a gândirii medievale marcate de aristotelism, ci de asigurarea credinţei în prezenţa reală permanentă a lui Hristos în darurile euharistice[129]. El accentuează faptul „că prin cuvântul «transsubstanţiere» nu se explică cum anume se prefac pâinea şi vinul în Trupul şi Sângele Domnului, căci nimeni nu poate să înţeleagă aceasta afară de Dumnezeu, ci se arată numai că pâinea este în chip real, adevărat şi fiinţial adevăratul Trup al lui Hristos Însuşi iar vinul Sângele lui Hristos Însuşi"[130].

Mitropolitul Makari (Bulgakov) e şi el de părere tot într-o luare de poziţie antiluterană explicită că: „Pâinea şi vinul nu

[126] „Die Eucharistie", p. 234.
[127] „Die Eucharistie", p. 235 *sq.*
[128] Cf. P. HAUPTMANN, „Petrus Mogilas".
[129] Cf. P. HAUPTMANN, *Die Katechismen*, p. 202.
[130] *Prostrannyj Christianskij Katichizis* I, 10 (O pričaščenii — Despre împărtăşanie).

pot deveni adevăratul Trup şi adevăratul Sânge al lui Hristos altfel decât prin prefacerea sau prin preschimbarea fiinţei însăşi[131] a pâinii şi vinului în fiinţa Trupului şi Sângelui lui Hristos, adică prin prefacerea fiinţei"[132]. În forma sa grecească, *metousios*, termenul apare şi în Dogmatica lui Christos Andrutsos[133].

În Biserica Ortodoxă Rusă chiar şi unii teologi critici au socotit multă vreme cuvântul „transsubstanţiere" specific ortodox sau l-au folosit pur şi simplu nereflectând asupra lui. De exemplu, savantul liturgist critic Aleksandr Petrovici Golubţov (1860–1911) aprecia extrem de critic schimbarea poziţiei laicilor în Biserică[134] şi se referea critic la schimbările în înţelegerea jertfei euharistice[135]. În schimb, el foloseşte încă extrem de degajat termenul „transsubstanţiere" pentru caracterizarea învăţăturii despre Euharistie a Sfântului Irineu al Lyonului[136]!

O critică la adresa teologiei aşa-numitelor Mărturisiri de credinţă şi a învăţăturii despre transsubstanţiere[137] pătrunsă prin ele în teologia ortodoxă a răsunat în Biserica rusă pentru prima oară în disputele purtate în jurul posibilităţii unei uniri bisericeşti cu vechii catolici[138]. În teologia greacă termenul pare să fi prins mai mult decât în cea rusă. În dialogul de la Friedewalder menţionat deja în repetate rânduri în acest capitol, Ioannis Ziziulas a respins chiar foarte hotărât noţiunea de transsubstanţiere citând alte glasuri sceptice faţă de aceasta[139].

În cadrul aceluiaşi dialog a respins acest termen şi Konstantin Andronikov[140]. Ca docent la Institutul „Saint-Serge"

[131] *Suščestva*.
[132] MAKARIJ II, p. 396. În rusă avem şi aici cuvântul „presuščestvlenie". L-am redat cu „preschimbarea fiinţei" pentru a face limpede contextul propoziţiei.
[133] CH. ANDROUTSOS, p. 352.
[134] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 325–327.
[135] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 327–329.
[136] A.P. GOLUBCOV, *Iz čtenij* II, p. 41.
[137] Un rol hotărâtor l-a jucat aici Mărturisirea Ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă şi Mărturisirea patriarhului Dositei. Cf. G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie*, p. 392–396.
[138] Cf. PAVEL SVETLOV, *O novom mnimom prepjatstvii*, p. 134; „Starokatoličeskij vopros", p. 282.
[139] J. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", 167 *sq.*; cf. în acelaşi volum de documente: *Die Anrufung*, p. 40; cf. CH. YANNARAS, *Alfavitari*, p. 196 *sq.*
[140] *Die Anrufung*, p. 19.

din Paris, el stă în tradiţia acestui Institut, mai cu seamă în aceea a părintelui Serghi Bulgakov.

În interpretarea părintelui Serghi Bulgakov „minunea prefacerii sfintelor daruri nu este una fizică, ci una metafizică"[141]. Ea se realizează nu ca minunea de la Cana, respectiv ca o prefacere a unei materii în alta; în prefacerea (*metabole*) darurilor euharistice există mai degrabă „un fel de identitate a termenului *a quo* cu termenul *ad quem*"[142], „o identitate a neidenticului, o unire a diferitului"[143]. Prefacerea euharistică exclude de-a dreptul o prefacere fizică, aşa cum o afirmă învăţătura transsubstanţierii[144]. Potrivit învăţăturii ortodoxe, „caracterul de pâine şi vin" (*chlebnost'* respectiv *vinnost'*) al darurilor rămâne şi după prefacere[145], în timp ce după învăţătura tomistă, aşa cum o interpretează părintele Bulgakov, prefacerea este minunea unirii Trupului şi Sângelui fără accidenţi ai lui Hristos cu pâinea şi vinul lipsite de substanţa lor. Faţă de aceasta, prefacerea euharistică face mai mult: fiindcă şi accidenţii sunt prinşi de prefacere; pentru că pâinea euharistică ca pâine şi vinul ca vin, darurile creaţiei ca atare, primesc prin prefacere o nouă calitate[146].

Abstracţie făcând de fixaţia nepermisă pe o filozofie care mai degrabă stă în calea problematizării teologice decât o favorizează[147], teologia catolică eşuează, după părerea lui Bulgakov, în întrebarea privitoare la ce anume se schimbă în materia pâinii şi vinului în Euharistie[148], cum se raportează pâinea la Trupul şi vinul la Sângele lui Hristos. Teologia primelor patru veacuri a păstrat tăcere asupra a ce anume se petrece cu pâinea şi vinul în Euharistie; totuşi, faptul că pâinea ca *pâine* şi vinul ca *vin* sunt Trupul şi Sângele lui Hristos e convingerea fermă a Părinţilor din primele veacuri[149], aşa cum atestă Sfântul Irineu: „Pâinea din pământ care a primit invocarea lui Dumnezeu nu mai e o pâine obişnuită... ci Euharistie, constând din două lucruri, unul pământesc şi altul ceresc"[150]. Acest citat din Sfântul Irineu a slujit de altfel la al VI-lea Dialog Arnoldshain între reprezentanţii Bisericii Ortodoxe Ruse şi ai Bisericii Evanghelice din Germania din iarna lui 1973, ca bază a înţelegerii tezelor comune ale teologilor Nikolai Uspenski şi Georg Kretschmar[151].

Pentru părintele Serghi Bulgakov, important în invocarea Sfântului Irineu al Lyonului este faptul că în gândirea teologică a Părinţilor, prefacerea euharistică n-a desfiinţat caracterul de pâine al pâinii şi de vin al vinului. Acest lucru e important, pentru că în Taină nu e vorba de suprimarea creaturii, ci de transfigurarea ei cosmic-eshatologică. În Euharistie are loc în mod incipient, anticipat, transfigurarea lumii, iar părintele Bulgakov devine unul din primii reprezentanţi ai explicaţiei cosmic-eshatologice a Liturghiei. În dumnezeiasca Liturghie, sub materia euharistică, „această transfigurare[152] a creaţiei, corespunzând celei de-a Doua Veniri (Parusii) a Mântuitorului, are loc în mod tainic, adică într-un mod vădit numai pentru ochii credinţei. Ceea ce se realizează în Taină se va realiza la sfârşitul veacurilor în întreaga lume, care este trupul umanităţii iar acesta din urmă este trupul lui Hristos"[153]. În mod contrar, Christos Andrutsos punea în paralel transformarea (μεταβολή) jertfei euharistice cu distrugerea (καταστροφή; *destructio*) celui jertfit în jertfa sângeroasă. Deci hotărâtor pentru el era tocmai faptul că în Euharistie pâinea şi vinul *nu* mai rămân pâine şi vin[154]. Prin aceasta însă, acest militant pentru Ortodoxie părăsea desigur cadrul învăţăturii ortodoxe.

Părintele Serghi Bulgakov fundamentează învăţătura despre transfigurarea materiei în dumnezeiasca Liturghie pe distincţia existentă între prezenţa euharistică a lui Hristos şi prezenţa Sa materială înainte de Înălţarea la cer. Din cauza acestei diferenţe, „povăţuirile" de la sfârşitul Liturghierului

[141] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 3).
[142] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 4).
[143] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 9).
[144] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 4).
[145] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 10).
[146] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 13).
[147] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 15).
[148] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 22).
[149] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 22).

[150] IRINEU, *Adversus haereses* IV, 18, 5; *PG* 7, 1028 *sq.*; S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 20, p. 24).
[151] „Die Eucharistie", p. 25. Ar sluji cu siguranţă îmbogăţirii proprii, nu numai înţelegerii ecumenice, dacă atare acorduri ar fi mai intens receptate, mai cu seamă că în cauză consensul se poate sprijini şi pe „Formula de Concordie" (*SD* VII 14: *BSELK* p. 977).
[152] *Preobraženie, metamorphosis*, propriu-zis, transformare.
[153] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 21, p. 33).
[154] CH. ANDROUTSOS, p. 371.

interzic împărtăşania dacă după prefacere pe disc apare pruncul Hristos, deci dacă în loc de prefacerea euharistic-metafizică are loc o prefacere fizică[155].

Părintele Bulgakov se referă aici la istorisirile unor miracole euharistice ca aceea a apariţiei pruncului Hristos pe disc, pe care le cunoaşte şi tradiţia occidentală[156], dar care se întâlnesc mai întâi în Răsărit[157]. I-a scăpat însă evident faptul că afirmaţiile din „povăţuiri" sunt marcate tocmai de teologia scolastică pe care o combătea aici şi pe care o vedea poate într-un mod prea puţin diferenţiat. Aceste „povăţuiri" le întâlnim prima dată în *Služebnik*-ul din 1617, puternic influenţat occidental[158]. Oprirea de la împărtăşirea de darurile euharistice, când nu mai sunt recunoscute ca pâine şi vin, ci ca pruncul Hristos pe discul euharistic, oprire care pare să contrazică tradiţia ortodoxă mai veche[159], îşi are originea într-o influenţă latină, şi anume în *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino, care declară încheiată prezenţa euharistică a lui Hristos atunci când în loc de „species sacramentis" sunt văzute trupul şi sângele lui Hristos sau Hristos ca prunc[160].

Deosebirea între prezenţa trupească a lui Hristos pe pământ înainte de Înălţare şi cea euharistică a evidenţiat-o corect — înaintea părintelui Serghi Bulgakov — Sfântul Ioan Damaschin atunci când a accentuat „că nu se coboară din cer trupul care s-a înălţat, ci însăşi pâinea şi vinul se prefac în trupul şi sângele Domnului"[161]. Pentru părintele Bulgakov, aceasta înseamnă că în Euharistie credincioşii „nu mănâncă o bucată de trup şi sânge în forma ei naturală, ci ei se împărtăşesc de corporalitatea una şi indivizibilă a Domnului, şi prin aceasta ei se unesc cu El trupeşte, dar şi duhovniceşte"[162].

[155] „Izvestie učitel'no", în: *Služebnik* II, p. 530. Aşa încă în *Trebnik*-ul lui Petru Movilă de la 1646: *Trebnyk Petra Mohyly*, p. 250.

[156] Cf. Pictura Cappella del SS. Corporale din domul de la Orvieto: GEORG KAUFFMANN, p. 386 *sq.*

[157] Cf. K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 19–33, 64–77; K.CH. FELMY, „Die Gregorios-Auslegung".

[158] ALEKSANDR PETROVSKIJ, „Učitel'noe Izvestie pri slavjanskom Služebnike", p. 553.

[159] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 23–32.

[160] TOMA D'AQUINO, *Summa Theologica* III q. LXXVI, Art. VIII. Referinţa la Toma o datorez lui P.Dr. Allan Smith, Toronto.

[161] IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa* IV, 13; *PG* 94, 1144 *sq.*; S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 21, p. 15).

[162] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 21, p. 6).

Pe lângă aceste tendinţe spre o perspectivă cosmic-eshatologică a Euharistiei, în studiul părintelui Bulgakov găsim şi expresii care evidenţiază mai puternic decât dogmatica clasică caracterul de cină al dumnezeieştii Liturghii. Învăţătura despre transsubstanţiere dizolvă, în concepţia părintelui Bulgakov, legătura dintre prefacere şi împărtăşire, deoarece ea învaţă prefacerea independent de împărtăşire. În Liturghie însă, corporalitatea lui Hristos nu e dăruită la modul absolut, ci spre mâncare. Potrivit învăţăturii ortodoxe, o prefacere „nu spre împărtăşanie", ca în Biserica Romano-Catolică, nu există. Chiar şi atunci când Darurile sfinte sunt păstrate, aceasta se face în scopul *Împărtăşirii*. „În Euharistie avem o arătare a lui Hristos pe pământ, fireşte limitată doar la scopul Împărtăşirii. Noi cinstim Sfintele Daruri în Taina Împărtăşaniei, fiindcă în ele e prezent Hristos Care Se dăruieşte celor ce se împărtăşesc; în ele însă noi nu-L putem „pipăi"[163] pe Hristos şi nu căutăm să-L reţinem împreună cu noi"[164]. Prin aceste expresii părintele Bulgakov a înţeles implicit mai corect intenţia învăţăturii luterane despre limitarea prezenţei reale la „usus sacramenti"[165], decât teologii care au văzut aici doar o limitare temporală, nu numai obiectivă.

În confruntarea cu teologia occidentală a jucat dintotdeauna un rol important şi momentul prefacerii darurilor euharistice. Teologia liturgică ortodoxă a exploatat în această privinţă toate posibilităţile: de la concepţia că darurile s-ar preface încă de la proscomidie[166], până la prefacerea darurilor euharistice în urma rostirii cuvintelor de instituire[167], aceasta din urmă ce-i drept respinsă oficial în Rusia, în secolul XVII. Într-un vechi comentariu liturgic foarte îndrăgit o vreme în Rusia se oglindeşte şi vechea concepţie siriacă potrivit căreia abia o dată cu frângerea pâinii e încheiată consacrarea darurilor euharistice[168]. Imitând scolastica medievală în determinarea materiei şi formei, teologia ortodoxă de şcoală a numit

[163] Aluzie la *In* 20, 17.

[164] S. BULGAKOV, „Evcharističeskij Dogmat" (*Put* 21, p. 18).

[165] *Solida Declaratio* VII, 14; *BSLK* p. 977.

[166] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 49.

[167] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 124–131. Această concepţie se oglindeşte însă limpede în pasajele corespunzătoare din „Povăţuirile" din *Molitvenicul* lui Petru Movilă: *Trebnyk Petra Mohyly*, p. 238 *sq.*

[168] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 22–33.

epicleza — ocazional desemnată şi prin formula „cuvinte de săvârşire"[169] —, respectiv adeseori numai formula finală a epiclezei în redactarea Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, drept „forma sacramenti"[170]. Această formulă preluată şi în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare sună: „prefăcându-le pe ele cu Duhul Tău Cel Sfânt"[171]. Această concepţie se oglindeşte şi în Dogmatica lui Christos Andrutsos. Pentru el săvârşitorul foloseşte cuvintele de instituire „numai citând şi povestind, nu cu intenţia de a sfinţi, cum acceptă Biserica occidentală. Prefacerea (μεταβολή) pâinii şi a vinului se realizează de către Duhul Sfânt, Care este invocat atunci când preotul zice: „Şi fă pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt"[172].

Mitropolitul Makari (Bulgakov) este aici mai prevăzător, întrucât el desemnează celebrarea Liturghiei drept spaţiul indispensabil pentru consacrarea darurilor[173]. În fapt, Biserica Ortodoxă recunoaşte fără excepţie consacrarea euharistică numai săvârşită în cadrul Dumnezeieştii Liturghii, şi de aceea este cu atât mai remarcabil că acest lucru nu a dat de gândit în teologia ortodoxă. Chiar şi acolo unde mitropolitul Makari vorbeşte de „lucrarea cea mai importantă" în partea euharistică a Liturghiei, el numeşte pe lângă epicleză şi cuvintele de instituire[174]. Ambele sunt „o lucrare unică, neîntreruptă şi indivizibilă. Pentru că fără instituirea lui Hristos şi fără «această poruncă mântuitoare»"[175], Biserica „n-ar îndrăzni niciodată să păşească la săvârşirea sfântă a acestei taine mari şi înfricoşătoare"[176].

Această legătură între cuvintele de instituire şi epicleză, în care epicleza e pusă în legătură într-un mod special cu „săvârşirea" liturgică, dar este văzută împreună cu cuvintele de

[169] K.Ch. Felmy, *Die Deutung*, p. 232.

[170] K.Ch. Felmy, *Die Deutung*, p. 131; pe nedrept această concepţie trece, în general, ca învăţătura ortodoxă. Cf. F. Heiler, *Die Ostkirchen*, p. 166–170; F. Heiler arată de asemenea unde anume această concepţie a fost corectată în Biserica Ortodoxă.

[171] *Die Göttliche Liturgie*, p. 66; K.Ch. Felmy, *Die Deutung*, p. 231–234.

[172] Ch. Androutsos, p. 364: *Die Göttliche Liturgie*, p. 66.

[173] Makarij II, p. 378.

[174] Makarij II, p. 379.

[175] *Die Göttliche Liturgie*, p. 65.

[176] Makarij II, p. 380.

instituire drept parte componentă integrală a dumnezeieştii Liturghii, şi astfel pusă în legătură cu rugăciunea euharistică, cel puţin de la „Sfânt, Sfânt, Sfânt" încoace, se întâlneşte în literatura ortodoxă chiar mai frecvent decât accentuarea exclusivă a epiclezei, găsită însă deja în a V-a Cateheză mistagogică a Sfântului Chiril al Ierusalimului[177].

Astfel, „povăţuirile" date în anexă în orice *Liturghier* (*Služebnik*), nu reduc nicidecum consacrarea la epicleză. În „povăţuiri" i se dau preotului indicaţii pentru cele mai diferite cazuri şi pentru accidentele ce pot surveni în celebrarea dumnezeieştii Liturghii. Când, de exemplu, se constată o lipsă în ce priveşte „materia", trebuie să fie repetată „junghierea mielului" de la proscomidie şi rugăciunea euharistică de la „Sfânt, Sfânt, Sfânt" până la epicleză inclusiv; când această lipsă este constatată foarte târziu, trebuie repetată rugăciunea euharistică de la cuvintele de instituire (lor le urmează întotdeauna, înainte de epicleză, anamneza). Acelaşi lucru e valabil în cazul în care preotul a uitat să spună ceva esenţial din rugăciunea euharistică. Şi într-un atare caz repetarea epiclezei nu e de ajuns, trebuie rostite cuvintele de instituire, anamneza şi epicleza. Şi acest lucru e valabil în toate cazurile unei lipse sau defecţiuni în săvârşirea Liturghiei[178].

Aşadar, învăţătura despre prefacerea darurilor euharistice prin epicleză suferă încă în stadiul târziu al dezvoltării învăţăturii o limitare semnificativă. Partea centrală absolut necesară acţiunii euharistice este şi în această fază acea secţiune din rugăciunea euharistică care se întinde de la cuvintele de instituire până la epicleză şi care cuprinde şi pomenirea (anamneza) operei de mântuire şi o formulă de oferire.

Firește, „povăţuirile" au şi un alt strat, mai puternic influenţat scolastic. În acest strat se defineşte ce este absolut necesar pentru săvârşirea Euharistiei: preotul hirotonit canonic (de popor nu este vorba), intenţia dreaptă de săvârşire a sacramentului, *materia* stabilită la instituire (pâine curată,

[177] Chiril al Ierusalimului, *Cateh. Mistag.* I, 7; *PG* 33, 1072; *Cateh. Mistag.* V, 7; *PG* 33, 1115. După o rânduială care nu mai e valabilă astăzi, în perioada sinodală a Bisericii din Rusia, candidatul la funcţia de episcop trebuia ca înainte de hirotonie să se oblige şi pentru această învăţătură. Cf. A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, p. 408 *sq.*

[178] *Služebnik* II, p. 486–549.

dospită[179], şi vin de struguri [amestecat cu apă]), iar drept *formă:* „săvârşirea acestei Taine printr-o rugăciune şi prin cuvintele însoţite cu binecuvântarea prin mâna preotului: «Şi fă pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău şi ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt»"[180]. Pentru cazul concelebrării se accentuează de asemenea că preoţii trebuie să rostească neapărat împreună formula hotărâtoare, şi că nimeni nu trebuie s-o ia înaintea altuia în rostirea ei[181]. Temerile de rivalitate între concelebranţi în rostirea „formulei de consacrare" sunt însă posibile numai acolo unde epicleza nu mai e înţeleasă ca o *rugăciune*, ci ca o *formulă*, sensul ei adevărat fiind deci răsturnat.

Tot ca o rugăciune, iar nu ca „formulă", a vrut să fie înţeleasă epicleza Nicolae Cabasila, deşi, pe de altă parte, tot el a accentuat-o ca nici un alt Părinte ortodox. Atunci când dovedea latinilor că şi rugăciunea lor euharistică culminează în epicleză, pentru el nu e vorba de o *formulă* de consacrare, ci de caracterul de *rugăciune* a rugăciunii euharistice[182].

Întregul spectru al afirmaţiilor posibile cu privire la momentul prefacerii apare limpede atunci când comparăm expresiile care văd sfinţirea darurilor condiţionată de o formulă de consacrare cu ceea ce se susţinea în Rusia sub influenţa ştiinţelor istorico-critice de la sfârşitul secolului XIX. Teologul Ivan Karabinov din Sankt Petersburg mergea atât de departe, încât explica cuvintele de instituire *şi* epicleza drept adausuri secundare la jertfa de laudă săvârşită la origine numai prin anamneză[183]. Karabinov nu se exprimă însă cu privire la legitimitatea adausurilor, desigur pentru că nu voia ca ele să fie puse în discuţie principial.

Rezultatele cercetărilor sale nu s-au putut impune decât în parte. Limitele influenţei lui trebuie explicate prin faptul că situaţia Bisericii Ortodoxe Ruse n-a mai îngăduit o dezvoltare

[179] În precizarea „materiei" în toate manualele dogmatice se spune că pâinea trebuie să fie *dospită*, ceea ce aduce aminte faptul că unitatea între Răsărit şi Apus s-a spart în 1054 mai cu seamă în chestiunea pâinii euharistice. Cf. JOHN H. ERICKSON, „Leavened and Unleavened".

[180] *Služebnik* II, p. 488.

[181] *Služebnik* II, p. 519.

[182] NIKOLAS KABASILAS, *Explication*, p. 199 *sq.*

[183] IVAN KARABINOV, *Evcharistieskaja Molitva.*

ulterioară a tendinţelor critice, iar alte Biserici Ortodoxe nu erau în situaţia de a duce la capăt o atare critică. Un lucru însă şcoala istorică l-a realizat, şi anume a făcut ca discuţia despre „formulele de săvârşire" a Euharistiei să nu mai fie percepută ca adecvată. Astfel, în dialogul deja amintit de la Friedewald, teologul rus Konstantin Andronikov, activ la Institutul „Saint-Serge" din Paris, spunea: „Epicleza nu este o formulă de săvârşire. Acest lucru trebuie înţeles înainte de începutul oricărei discuţii. Ea nu e un lucru care să fie opus cuvintelor de instituire. Nu, epicleza nu e un moment care operează magic în anumite clipe, asemenea unui «deus ex machina», preschimbarea elementelor. Ea este cu totul şi cu totul o rugăciune... Există o schimbare, o prefacere (μεταβολή), dar nu se poate spune că aceasta e efectuată de o cauzalitate exact determinabilă". Teologia ortodoxă s-a văzut silită să caute o atare cauzalitate atunci când a început să gândească în categorii occidentale ca „forma" şi „substantia". „În fond, întreaga Liturghie trebuie văzută drept o rugăciune de consacrare"[184].

Lucrul cel mai important aici mi se pare acela că, o dată cu Konstantin Andronikov şi cu alţi teologi[185], s-a recâştigat iarăşi caracterul de *rugăciune* al epiclezei care se pierduse prin reliefarea cuvintelor epiclezei drept „forma sacramenti". Biserica greacă pare a fi mai avansată decât teologia rusă în această regândire a caracterului de *rugăciune* al epiclezei, întrucât ea a eliminat din nou din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare formula „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt", preluată în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur[186].

8.2.4. *Dumnezeiasca Liturghie ca jertfă*

Dumnezeiasca Liturghie este o „jertfă nesângeroasă". Tradiţia liturgică ortodoxă nu lasă nici o îndoială asupra acestui lucru. În inima Liturghiei, înainte de rugăciunea euharistică

[184] Intervenţie la discuţii în: *Die Anrufung des Heiligen Geistes*, p. 19.

[185] Cf., de ex., şi SERGIJ BULGAKOV, *Pravoslavie*, p. 250.

[186] *Die Göttliche Liturgie*, p. 152 G, 150 R.

numită „anafora" (jertfă), diaconul strigă: „Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte sfânta jertfă în pace a o aduce!"[187]. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur epicleza e introdusă cu cuvintele: „Încă aducem Ţie această slujbă duhovnicească şi fără de sânge..."[188]. Iar „junghierea mielului" la proscomidie apare masiv reprezentată ca jertfă, atunci când în ea diaconul cere preotului: „Junghie, stăpâne!" iar puţin mai încolo zice: „Ridică, stăpâne!"[189]. Iar potrivit înţelegerii textelor liturgice altarul este „altar de jertfă"[190].

Nu există nici un teolog ortodox care să pună în discuţie caracterul de jertfă al Liturghiei, pe care înseşi textele liturgice îl atestă într-un mod atât de impresionant. Ce-i drept, în spaţiul teologiei ortodoxe există diferenţe foarte mari în explicarea şi determinarea caracterului ei de jertfă. În această privinţă o influenţă masivă au avut, de exemplu, afirmaţiile marelui comentator rus al Liturghiei Ivan Dmitrevski (1754–1829). Comentariul său liturgic e precedat de o introducere sistematică cu privire la caracterul de jertfă[191], în care Euharistia e prezentată ca o prelungire a jertfelor din Vechiul Testament[192]. În conformitate cu învăţătura romano-catolică în direcţia imprimată ei de „Catechismus Romanus", Ivan Dmitrevski vorbeşte de faptul că, la fiecare săvârşire a Euharistiei, Trupul şi Sângele lui Hristos „sunt, pe de-o parte, oferite oamenilor spre mâncare, iar, pe de altă parte, sunt oferite lui Dumnezeu ca jertfă pentru oameni"[193]. Dacă Nicolae Cabasila evidenţiase epicleza mai ales ca moment al prefacerii darurilor, pentru a distinge jertfa Bisericii, adică darurile de pâine şi vin, de jertfa lui Hristos făcută prezentă după epicleză de Dumnezeu prin puterea Duhul Sfânt, pentru a deosebi opera omului de opera lui Dumnezeu, lucrarea stăpânului de lucrarea robului, în schimb Ivan Dmitrevski vorbeşte de „jertfirea trupului lui Hristos" în Liturghie de către Biserică[194].

[187] *Die Göttliche Liturgie*, p. 62.
[188] *Die Göttliche Liturgie*, p. 65.
[189] *Die Göttliche Liturgie*, p. 12.
[190] *Die Göttliche Liturgie*, p. 37.
[191] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 223.
[192] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 224.
[193] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 230.
[194] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 231–234.

Afirmaţiile lui Ivan Dmitrevski despre caracterul de jertfă al Euharistiei se aflau pe o linie care s-a continuat în teologia de şcoală ortodoxă. Pentru mitropolitul Makari (Bulgakov), Dumnezeiasca Liturghie este nu numai o „jertfă de laudă şi de mulţumire", ci şi o „jertfă de ispăşire pentru vii şi pentru adormiţi"[195]. Christos Andrutsos se exprimă şi el într-un mod foarte asemănător.

În şcoala istorică a teologiei ruse de la începutul secolului XX a fost regândită critic şi învăţătura despre jertfa euharistică, distingându-se foarte limpede între diferitele faze ale înţelegerii jertfei în istoria teologiei. Importante contribuţii în această privinţă se găsesc în „Explicaţia istorică a riturilor Liturghiei" şi în alte lucrări ale profesorului de la Academia duhovnicească de la Moscova, Aleksandr Petrovici Golubţov, ale cărui rezultate au fost preluate şi rafinate de savantul liturgist din Sankt Peterburg pomenit deja, Ivan Karabinov[196]. După părerea lui, la origine numai *rugăciunea* euharistică era desemnată drept jertfă. O dată cu Sfântul Irineu însă, ar începe o deplasare spre darurile de pâine şi vin. Poziţia importantă a epiclezei în cultul divin i-a ferit totuşi pe ortodocşi de a vorbi ca apusenii de o oferire a trupului lui Hristos în Liturghie. Potrivit înţelegerii ortodoxe, Euharistia a rămas mai degrabă în permanenţă *jertfă de mulţumire*[197]. Desigur, Ivan Karabinov poate vorbi aşa numai pentru că, asemenea părintelui Georges Florovsky mai târziu, el observă în gândirea teologică ortodoxă evoluţii eronate, pe care părintele Florovsky le-a caracterizat cu noţiunea de „pseudomorfoză"[198].

Ce-i drept, noţiunea de jertfă este scumpă teologiei ortodoxe nu numai pentru că ţine de structura originară a Dumnezeieştii Liturghii, ci şi din cauza pomenirii morţilor legat de caracterul de jertfă. Această pomenire l-a făcut încă pe Sfântul Chiril al Ierusalimului (secolul IV) să numească Euharistia „jertfă de ispăşire"[199].

Pomenirea celor adormiţi la Dumnezeiasca Liturghie are două locuri fixe: primul este „intercesiunea euharistică" din

[195] MAKARIJ II, p. 421 *sq.*; CH. ANDROUTSOS, p. 374.
[196] Ivan Karabinov s-a prăpădit cândva în timpul lui Stalin.
[197] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 349 *sq.*
[198] Vezi mai jos p. 53 *sq.*
[199] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 231; CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cat. Myst.* V; *PG* 33, 1116.

cadrul anaforalei[200], iar al doilea aşezarea părticelelor simbolice la proscomidie[201]. Pentru pregătirea acestui ritual credincioşii ortodocşi cumpără înainte de începerea dumnezeieştii Liturghii prescuri la care adaugă pomelnice cu numele celor care trebuiesc pomeniţi. Pentru fiecare nume preotul desprinde o părticică din prescură şi o pune pe discul euharistic sub „Agneţul" ce urmează să fie sfinţit mai târziu el singur ca Trup al lui Hristos. Părticelele pentru pomenirea celor vii şi a celor adormiţi aranjate sub Agneţ sunt puse, după împărtăşirea poporului, în potir îmbibându-se astfel de Sângele lui Hristos care iartă şi mântuieşte.

Această formă a rugăciunii pentru cei adormiţi are o importanţă hotărâtoare pentru evlavia creştinilor ortodocşi. Ar fi eronat însă dacă, transpunându-se reprezentări catolice medievale asupra Ortodoxiei, s-ar vedea în rugăciunea pentru cei adormiţi o „lucrare" îndreptată asupra lor. Atare idei sunt străine chiar şi teologiei de şcoală, care vorbea încă foarte degajat de jertfa Trupului lui Hristos în Liturghie. Ioannis Ziziulas se sprijină de aceea astăzi pe un consens larg atunci când, în explicaţia rugăciunii pentru cei adormiţi îndeosebi şi a caracterului de jertfă al Euharistiei în ansamblu, trimite la aspectul eshatologic al Liturghiei:

> „În Euharistie Biserica instituie spaţiul eshatologic în care sunt «pomenite» de Dumnezeu faptele mântuitoare ale lui Dumnezeu împreună îndeosebi cu jertfa lui Hristos. Prin aceasta, jertfa dobândeşte finalitatea şi caracterul definitiv pe care Dumnezeu le acordă la tot ceea ce are în final viaţă veşnică. În şi o dată cu această aducere-aminte Biserica pomeneşte pe sfinţi şi se roagă ca întreaga comunitate împreună cu cosmosul să fie pomenită veşnic de Dumnezeu în Iisus: cu alte cuvinte, pentru a dobândi caracterul definitiv al existenţei, nemurirea şi viaţa veşnică. [...] Euharistia nu mijloceşte harul divin ca un fel de putere care derivă din cruce şi se scurge mai departe printr-un «canal» sacramental; mai degrabă ea ne preia în pomenirea eshatologică a lui Dumnezeu în Hristos, în care suntem de asemenea siguri că suntem pomeniţi; cu alte cuvinte, nici noi nu vom pieri pur şi simplu, ci avem viaţa veşnică"[202].

[200] *Die Göttliche Liturgie*, p. 67–69, îndeosebi p. 68, 106–110, îndeosebi p. 107.
[201] *Die Göttliche Liturgie*, p. 13–17.

Prin această viziune eshatologică a pomenirii euharistice, episcopul Ioannis Ziziulas oferă cheia pentru înţelegerea împreună-pomenirii viilor şi adormiţilor, a sfinţilor şi păcătoşilor în rugăciunea de mijlocire euharistică. La necesitatea depăşirii reprezentărilor comune ale timpului şi spaţiului în Euharistie drept cheie pentru înţelegerea caracterului de jertfă al Euharistiei se referea şi Nikolai Zaboloţki, profesor la Academia Duhovnicească din Leningrad, în dialogul din 1976 între Biserica Evanghelică din Germania şi Biserica Ortodoxă Rusă cu tema „Jertfa lui Hristos şi jertfa creştinilor". Ar fi o înţelegere eronată să pretindem că Biserica Ortodoxă învaţă repetarea Jertfei de pe cruce în Euharistie.

> „O atare înţelegere eronată poate apărea însă numai atunci când cercetăm Euharistia într-un mod analitic, cu alte cuvinte, atunci când presupunem, pe de-o parte, poporul lui Dumnezeu şi, de altă parte, pe Hristos şi admitem între ei o distanţă în timp. În realitate, o atare distanţă în timp şi o atare separaţie spaţială nu există! O distanţă în timp de fapt nu există pentru că Hristos este întotdeauna cu noi, pentru că El e prezent personal în Duhul Sfânt. Tot atât de puţin există o separare spaţială şi între Hristos şi poporul lui Dumnezeu..."[203].

8.2.5. *Împărtăşirea cu Sfintele lui Hristos Taine*

„Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi!", cheamă diaconul când iese cu Sfintele Daruri din spaţiul altarului[204]. La origine, aceasta era o chemare care îi îndemna pe laicii din nava bisericii la Împărtăşanie. Dar ea n-a fost înţeleasă aşa întotdeauna. Foarte adeseori, dumne-

[202] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 176.
[203] *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*, p. 192.
[204] *Die Göttliche Liturgie*, p. 83.

zeiasca Liturghie se continuă după această chemare fără să existe vreo împărtăşanie. În Grecia se poate întâmpla ca dumnezeiasca Euharistie să continue fără împărtăşirea poporului, în timp ce unii credincioşi primesc totuşi Împărtăşania în faţa uneia din uşile laterale ale altarului. Chemarea la Împărtăşire e reinterpretată în cadrul unei explicaţii care explică dumnezeiasca Liturghie ca reprezentare simbolică a istoriei mântuirii. Aşa, de exemplu, într-o predică de explicare a Liturghiei, preotul Vasili Nordov tâlcuieşte chemarea „Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi"[205] ca pe o chemare la întâlnirea plină de veneraţie cu Cel Înviat, fără să pomenească nici măcar cu un cuvânt Împărtăşania. O altă predică a sa de după explicarea propriu-zis a Liturghiei vorbeşte însă într-un mod de-a dreptul impresionant de împărtăşirea cu Sfintele Taine ale lui Hristos[206]. Evlavia faţă de Împărtăşanie a lui Vasilij Norodov ce transpare aici e însă separată de săvârşirea propriu-zisă a dumnezeieştii Liturghii, şi în acest sens arată că a devenit „neliturgică" şi pur individualistă.

Faptul nu este o întâmplare. În comentariul său la Liturghie, viitorul episcopul al Kostromei Visarion (Naceaev) încuraja o participare la Liturghie fără primirea Împărtăşaniei[207]. Manualul de liturgică al preotului S.V. Bulgakov — un alt exemplu pentru separarea dintre Liturghie şi Împărtăşanie — tratează Împărtăşania după Botez, Mirungere şi Pocăinţă ca a patra Taină[208]. S.V. Bulgakov dezbătuse deja dumnezeiasca Liturghie mai înainte şi într-un cu totul alt context[209]. Sfiala tradiţională în Biserica Ortodoxă faţă de cele sfinte, de altfel justificată, dar accentuată unilateral timp de secole până în ziua de azi, şi frica faţă de o împărtăşire cu nevrednicie au întărit tendinţele spre o separare a Liturghiei de Împărtăşanie.

Redescoperirea legăturii lor lăuntrice e mai puţin legată de intuiţiile mai profunde ale explicaţiei istorice a Liturghiei, cât mai cu seamă de o mişcare de înnoire duhovnicească a Bisericii Ortodoxe. Nu fără adversităţi, Sfântul Nicodim Aghioritul a chemat, la începutul secolului XIX, la primirea

[205] Redactarea rusă se abate ceva aici de cea greacă.
[206] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 282 *sq.*
[207] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 306.
[208] S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, p. 1041 *sq.*
[209] S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, p. 699–729.

mai deasă a Împărtăşaniei[210]. În Rusia acest lucru l-a făcut mai cu seamă harismaticul preot Ioan Serghiev din Kronştadt determinând o schimbare profundă a practicii Împărtăşaniei în interiorul Bisericii Ortodoxe Ruse. Sprijinindu-se pe *1 Co* 11, 27 *sq.*, el a avertizat însă şi faţă de o primire cu nevrednicie a Împărtăşaniei. În nici un caz n-a pus în discuţie regula obişnuită de pregătire pentru Împărtăşanie în Biserica Ortodoxă. Dar el arată că cea mai importantă condiţie pentru primirea Împărtăşaniei nu este împlinirea regulilor de post şi rugăciune, ci pe lângă „deschiderea inimii pentru Dumnezeu", „îmbunătăţirea lăuntrică" şi „credinţa sinceră", că „sub forma pâinii şi vinului" primim „Preacuratul Trup şi Preacuratul Sânge al Mântuitorului", că „Mântuitorul Însuşi este primit cu gura" în inimă, că aceia care se împărtăşesc cu credinţă devin „un trup şi un sânge cu El" şi „un Duh", precum şi credinţa tare în iertarea păcatelor în Euharistie, adică credinţa în faptul că „El asemenea unui foc dumnezeiesc arde şi curăţă prin Sângele Său... toate păcatele".

> „De aceea — spunea el într-o predică — pentru a primi dumnezeieştile Taine, fiecare din voi cu conştiinţa nevredniciei sale să se predea cu totul milostivirii Domnului, fiindcă El Însuşi prin harul Său să ne face vrednici de primirea Sfintelor Sale Taine; fiecare să fie încrezător, nimeni să nu şovăie, să nu descurajeze, să nu renunţe, închipuindu-şi în sine că e vrednic de osândă şi nu este în stare; din Potir se dă tuturor harul Stăpânului şi mare iertare şi curăţire de păcate. Numai să creadă şi să spere"[211].

Desigur, şi comentariile liturgice influenţate de şcoala istorică se refereau la faptul că în Biserica veche credincioşii se împărtăşeau frecvent, în principiu la fiecare săvârşire a Liturghiei[212]. Dar referirea la iertarea păcatelor dată în Euharistie, care îi face pe păcătoşii credincioşi vrednici pentru primirea Euharistiei, lipseşte de regulă din comentarii, precum şi din dogmatici.

[210] V. GRUMEL, Art.: „Nicodeme l'Hagiorite", în: *DThC* 11, col. 486–490; V.V. SPHROERAS, Art.: „Nikodimos".
[211] Referinţele citatelor: K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 237.
[212] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 351, cf. şi p. 152–157, 255–257.

Chiar dacă mii de credincioşi intenţionează să se împărtăşească, Biserica Ortodoxă, sprijinindu-se pe *1 Co* 10, 17, foloseşte pentru împărtăşirea lor numai *o* pâine şi *un* potir. Abia înainte de distribuirea Euharistiei Sfânta Pâine e împărţită în numărul părticelelor necesare. În anumite condiţii, dintr-un potir pot fi umplute mai multe potire. Dimpotrivă, o povăţuire din *Služebnik*-ul rusesc, interzice expres preotului să folosească pentru împărtăşire părticele aşezate la proscomidie în jurul Agneţului întru pomenirea celor vii şi a celor adormiţi[213]. Nu există poate afirmaţie mai impresionantă a faptului că unitatea Bisericii locale care celebrează Euharistia e constituită şi actualizată tocmai prin unitatea într-o *singură* pâine şi un *singur* potir. De aceea, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare cere: „Iar pe noi toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti întreolaltă în comuniunea unuia şi aceluiaşi Duh Sfânt"[214].

Abia ecleziologia euharistică a accentuat iarăşi mai puternic caracterul eclezial al Împărtăşaniei evident în această rugăciune. Despre acesta a fost deja vorba într-un alt context[215]. Totuşi, chiar şi în expuneri care nu lasă să se bănuiască o influenţă prea durabilă din partea ecleziologiei euharistice pot fi găsite expresii care trimit la raportarea eclezială a Euharistiei, ca bunăoară atunci când într-o relatare despre restaurarea Sihăstriei Optina se spune[216]: „Se părea că întreaga casă a lui Dumnezeu, plină până la refuz de pelerini care păşeau spre Sfântul Potir, se contopea într-o unitate cu Cuviosul Amvrozi[217] cel bine-plăcut lui Dumnezeu şi recent preamărit"[218]. Mai degrabă decât spre o influenţă a gândirii teologice a părintelui Nikolai Afanasiev, o atare afirmaţie trimite la faptul că, în ciuda tuturor aluviunilor individualiste, înţelegerea eclezială a Euharistiei, şi îndeosebi a Împărtăşaniei, ţine de stadiul primar al experienţei euharistice în Biserica Ortodoxă.

[213] *Die Göttliche Liturgie*, p. 75 R, 75 a R.

[214] *Die Göttliche Liturgie*, p. 106; vezi mai jos p. 207.

[215] Vezi mai sus cap. 7.

[216] Aceasta a fost mănăstirea cea mai importantă pentru viaţa duhovnicească în Rusia secolului XIX, cea în care a înflorit îndeosebi „stăreţismul" rus.

[217] Stareţ de la sihăstria Optina canonizat în 1988.

[218] Arhimandrit EVLOGIJ, „Vozroždenie Optinoj Pustyni", p. 22.

Bibliografie:

AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Cerkov' Ducha Svjatogo* (vezi Bibliografia cap. 7).

ID., Trapeza Gospodnja [Masa Domnului], Paris, 1952 = Pravoslavie i Sovremennost' 2–3.

Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald. Ed. vom Kircklinchen Außenamt der Evangilischen Kirche in Deutschland (Studienheft 9), Frankfurt, 1977 = ÖR. B 31.

AUXENTIOS, Hieromonk and JAMES THORNTON, „Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy. A Comparative Treatment", *GOTR* 32/1987, p. 285–308.

BULGAKOV, SERGIJ, „Evcharističeskij Dogmat" [Dogma euharistică], *Put* 20/1930, p. 3–46; 21/1930, p. 3–33.

BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (vezi Bibliografia cap. 7).

CALIVAS, ALKIVIADIS, „Reflection on the Divine Liturgy", *GOTR* 1983, p. 213–219.

CLÉMENT, OLIVIER, „Aperçus sur la présence eucharistique", *Contacts* 34/1982, p. 216–234.

CROCKETT, WILLIAM R., *Eucharist. Symbol of Transformation*, New York, 1989.

DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1947[3].

EMILIANOS (TIMIDIADIS), mitr., „Restoration and Liberation in and by the Community", *GOTR* 19/1974, p. 131–158.

ERICKSON, JOHN H., „Leavened and Unleavened. Some Theological Implications of the Schism of 1054", *SVTQ* 14/1970/3, p. 155–176.

Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das hl. Abendmahl zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (studienheft 8). Ed. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Bielefeld, 1974.

EVDOKIMOV, PAUL, *La Priere de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Chrysostome.* Préface du R.P. Dalmais, Mulhouse-Paris-Tournai, 1966, în seria: Collection „Approches Oecuméniques".

EVLOGIJ, archimandrit, „Vozroždenie Optinoj Pustyni" [Renaşterea sihăstriei Optina], *ZMP* 1989/2, p. 21 *sq.*

FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung* (vezi Bibliografia cap. 1).

ID., „Die Gregorios-Auslegung der Göttliche Kunst". *Hermeneia* 4/1988/2, p. 87–93.

ID., Predigt im orthodoxen Rußland (vezi Bibliografia cap. 1).

FITZGERALD, THOMAS, „The Holy Eucharist as Theophany", *GOTR* 28/1983, p. 27–38.

GOGOL', NIKOLAJ VASIL'EVIČ, *Razmyšlenija o Božestvennoj Liturgii — Betrachtungen über die Göttliche Liturgie* [rus. şi germ.], în: A. V. MALTZEW, *Liturgikon* (vezi Bibliografia introductivă), p. IX–CVIII.

GOLUBCOV, ALEKSANDR PETROVIČ, *Iz čtenij po cerkovnoj archeologii i liturgike. Izdanie posmertnoe* (Izdal I.A. Golubcov), č. II. *Liturgika* [Din prelegeri de Liturgică bisericească şi arheologie. Ediţie postumă (ed. I.A. Golubcov), Partea II. Liturgica], Sergiev Posad, 1918.

GRUMEL, V.,Art. : „Nicodeme l'Hagiorite", *DThC* 11, col. 486–490.

HAUPTMANN, PETER, „Petrus Mogilas (1596–1646)", în: *Klassiker der Theologie, 1. Bd. Von Irenäus bis Martin Luther*. Ed. von H. Fries und G. Kretschmar, München, 1981, p. 378–391.
IVANOV, VLADIMIR, „Die Welt der Liturgie. Eine Einführung in das Wesen des orthodoxen Gottesdienstes", *SOrth* 3 (1991), p. 24–34.
IWANOW, NIKOLAI P., „Die mystiche Realität des Leibes Christi", *SOrth* 1983/4, p. 43–47.
KLAPSIS, EMMANUEL, „L'Eucharistie, événement missionaire dans un monde de souffrance", *Contacts* 40/1988, p. 242–252.
KARABINOV, IVAN, *Evcharističeskaja Molitva (Anafora). Opyt istoriko-liturgičeskago analiza* [Rugăciunea euharistică (Anaforana), Încercare a unei analize istorico-liturgice], Sankt Peterburg, 1908.
KAUFFMANN, GEORG, *Emilia-Romagna, Marken, Umbrien. Baudenkmäler und Museen* (Reclams Kunstführer Italien, Bd. 4), Stuttgart, ³1987.
KIPRIAN (KERN), arhimandrit, *Evcharistija* (Iz čtenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Pariže) [Euharistia (Din prelegerile la Institutul Teologic Ortodox din Paris)], Paris, 1947.
MANTZARIDES, GEORGE, „The Divine Liturgy and the World", *GOTR* 26/1981, p. 62–70.
MEYENDORFF, JOHN, „Christ's Humanity: The Paschal Mystery", *SVTQ* 31/1987, p. 5–40.
MIKHAIL, BISHOP, „The Eucharist in the Teaching of the Orthodox Church", *JMP* 1977/11, p. 57–64.
Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Ed. vom Kirchlichen Außenamt der EKD (Studienhaft 10), Frankfurt, 1979 = ÖR. B 34.
OUSPENSKY, LÉONIDE, *La théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1980.
PETROVSKIJ, ALEKSANDR, „Učitel'noe Izvestie pri slavjanskom služebnik" [Sfaturile de învățătură în agendele slave], *ChČt* 1911/4, p. 552-572; 1911/7-8, p. 917–936; 1911/10, p. 1206–1221.
PLANK, PETER, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entsehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'ev (1893–1966)*, Würzburg, 1980 = ÖC 31.
PODSKALSKY, GERHARD, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München, 1988.
[SCHMEMANN, ALEXANDER] A. ŠMEMAN, *Evcharistija* (v. Bibliografia cap. 7).
ID., „Worship in a Secular Age", *SVTQ* 1972/1, p. 3–16.
SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*. 2. überarbeitete und erweiterte Aufl. Mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit, Trier, 1980 = *Sophia* 5.
SPHROERAS, V.V., Art.: „Nikodimos": B.B. Σφροερᾶς, Art.: Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, *TEE* 9, col. 498–500.
STYLIANOPOULOS, THEODORE G., „Holy Eucharist and Priesthood in the New Testament", *GOTR* 23/1978, p. 113–130.
SVETLOV, PAVEL, *O mnimom prepjatstvii* (vezi Bibliografia cap. 7).

ID., „Starokatoličeskij vopros v ego novom fazise" [Problema vechi-catolică în noua fază a ei], *BV* 1904/2, p. 281–316.
THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Paris, 1923.
Trebnyk Petra Mohyly. Perevidannja z originalu što pojavyvsja u drukarni Kyevo-Pečers'koji Lavry 16 hrudnja 1646 roku. Uporjadkuvav Arkadij Žukovs'kyj. Vydannja Ukrajinskoji Avtokefal'noji Pravoslovnoji Cerkvy v Avstraliji i Novij Zeljandiji Naukovo Tovaristva im. Ševčenka v Evropi, Akademičnoho Vydavnyctva d-ra Petra Beleja [Evhologhionul lui Petru Movilă tradus din originalul care a apărut în tipografia Mănăstirii din Kiev, în 16 decembrie 1846. Îngrijit de Arcadii Žukovskij. Ed de Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană din Australia şi Noua Zeelandă, Societatea de ştiinţe Ševčenko în Europa. Editura Academică Dr. Petr Belej], Canberra–München–Paris, 1988.
YANNARAS, CHRISTOS, „Der Heilige Geist" (vezi Bibliografia cap. 5.2).
ZIZIOULAS, JOHN, „Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives", *SVTQ* 1975/2, p. 75–108.
ID., „Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie", *Die Anrufung des Heiligen Geistes* (cf. mai sus) p. 163–179.
ID., J.D. şi alţii, *L'Eucharistie*, Tours, 1970 = L'Église en Dialogue 12.
ID., J.D., „Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute", *US* 1970, p. 342–349.

8.3. „Uşile pocăinţei deschide-mi-le mie, Dătătorule de viaţă"* *Spovedania*

Pentru Biserica Ortodoxă, Spovedania este o parte esenţială a pregătirii pentru Împărtăşanie. În Biserica Rusă numai în Săptămâna Patimilor şi de Paşti credincioşii adulţi se pot împărtăşi fără o nouă spovedanie înaintea de fiecare primire a Împărtăşaniei dacă s-au spovedit deja o dată. În restul Bisericilor Ortodoxe, legătura dintre Spovedanie şi primirea Împărtăşaniei nu este chiar atât de strânsă, dar e mult mai strânsă decât actualmente în Bisericile Occidentului.

În Tradiţie afirmaţiile cu privire la Taina Spovedaniei, mai ales în ce priveşte „săvârşitorul" ei, sunt mai puţin unanime decât în teologia ortodoxă actuală. Sfântul Simeon Noul Teologul (949–1022) era de părere că un părinte harismatic putea primi spovedanii, chiar dacă nu primise hirotonia ca preot[219]. Cât de adânc înrădăcinată era această concepţie se

* Începutul unei idiomele de pocăinţă cântate la utreniile din Postul Mare: *Triodion*, p. 6 şi *passim*; *Die Ostkirche betet* I, p. 29 şi *passim*.

[219] VASILIJ (KRIVOŠEIN), *Prepodobnyj Simeon*, p. 115–128.

vede din aceea că în comunităţile „vechilor credincioşi" ruşi (rascolnici) fără preoţi, poate primi spovedanii conducătorul comunităţii, socotit purtător de Duh, dar nu titular al unei slujiri preoţeşti. Astăzi, dimpotrivă, în Biserica Ortodoxă s-a impus în general concepţia că „în Taina Pocăinţei păcatele le iartă Iisus Hristos Însuşi sau Duhul Sfânt, dar drept organe ale acestei puteri pe pământ servesc, după Sfinţii Apostoli, episcopii şi preoţii"[220]. Preferinţa acordată „harismaticului ca părinte duhovnicesc" a rămas, firește, chiar dacă cei nehirotoniţi nu sunt luaţi în considerare ca duhovnici. Şi astăzi credincioşii din Biserica Ortodoxă vin de departe în pelerinaj la părinţii duhovnici recunoscuţi drept „stareţi", pentru a se spovedi la ei şi a primi de la ei un sfat duhovnicesc[221].

Diferit în Bisericile Ortodoxe este şi modul acordării iertării. Biserica Greacă urmează practica veche, originară, şi foloseşte o formulă rugătoare:

> „Dumnezeu, Care prin proorocul Său Natan l-a iertat pe David, care şi-a mărturisit păcatele sale, pe Petru care şi-a plâns tăgăduirea cu amar, pe desfrânata care a vărsat lacrimi pe picioarele lui, pe vameşul şi pe desfrânatul, să-ţi ierte ţie prin mine, păcătosul, toate şi în veacul de acum şi în veacul vecilor, ca să te înfăţişezi neosândit la înfricoşătorul Său scaun de judecată. Mergi în pace, neavând nici o grijă dinspre vinile mărturisite"[222].

În Rusia, dimpotrivă, sub influenţa *Trebnik*-ului (*Molitvelnicului*) lui Petru Movilă[223] şi, prin aceasta, indirect sub influenţă latină, se foloseşte pe lângă rugăciunea de iertare, şi o formulă de iertare la indicativ:

> „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos cu harul şi îndurările iubirii Sale de oameni să-ţi ierte ţie, fiule N(umele) toate păcatele tale, iar eu, nevrednicul preot, cu puterea dată mie, te iert şi te dezleg de toate păcatele tale în numele Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt. Amin"[224].

Pătrunderea unei formule juridice n-a făcut însă Biserica Ortodoxă să renunţe la înţelegerea medicinală tradiţională, răsăriteană, a Spovedaniei. Rânduiala Spovedaniei înseşi cuprinde indicii ce sugerează această înţelegere. Astfel, în îndemnul la spovedanie (atunci când acesta nu e omis ca la spovedaniile scurte), preotul spune: „Bine ai făcut că ai venit la sfânta spovedanie, pentru că prin această mărturisire îţi vei şterge păcatele ca prin o baie duhovnicească, şi te vei vindeca ca printr-un leac ceresc de rănile cele aducătoare de moarte"[225]. Această înţelegere medicinală e vie şi în teologia ortodoxă mai nouă. În conferinţa ţinută în timpul celui de-al III-lea dialog teologic între Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania cu tema: „Înnoirea şi tămăduirea credincioşilor în Taina Pocăinţei după învăţătura Bisericii Ortodoxe, pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii"[226], părintele Dumitru Stăniloae dă mai multe exemple care atestă această înţelegere medicinală şi adaugă: „Ca medic al bolnavului preotul lucrează vindecarea acestuia nu numai în timp recomandându-i medicamente şi o cură, ci îndeosebi prin aceea că îi oferă înţelegere şi compasiune, pentru că în acest fel a adus Hristos puterea de a birui păcatele, ca Medicul suprem Care ne iubeşte şi Care pentru noi a luat asupra Sa moartea pe cruce"[227].

Înţelegerea medicinală expusă aici se opune ocazional înţelegerii juridice chiar şi în rânduielile liturgice înseşi. Astfel la spovedania „înaltelor feţe bisericeşti" duhovnicul spune: „Păstor păcătos sunt, iar nu un judecător care te judec, martor ales de tine înaintea lui Dumnezeu. Judecătorul nostru e Domnul Iisus Hristos. Lui deschide-i tainele inimii tale şi te căieşte"[228]. Desigur, în fundal stă aici şi dreptul canonic, potrivit căruia un întâi-stătător ierarhic nu poate fi judecat de unul inferior lui, dar tendinţa de a elimina categoriile juridice străbate deopotrivă atât rânduiala, cât şi teologia spovedaniei.

[220] MAKARIJ II, p. 430; mai ales: Pocăinţă şi Spovedanie.
[221] Pentru epoca mai veche cf. I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*; şi F.M. DOSTOIEVSKI, *Fraţii Karamazov* cu povestirile despre stareţul Zosima.
[222] *Euchologion*, p. 222 *sq.*
[223] *Trebnyk Petra Mogyly* (vezi Bibliografia cap. 8.2), p. 357.
[224] A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 219.
[225] A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 204.
[226] În: *Buße und Beichte*, p. 25–32.
[227] *Buße und Beichte*, p. 32.
[228] S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, p. 1012; vezi şi A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, anexa: p. 66.

Acest lucru e valabil în mod cu totul special pentru „epitimiile" impuse penitenților în Spovedanie; ele corespund pedepselor de la spovedania romano-catolică, dar, altfel decât acestea, nu au un caracter de satisfacție, ci — așa cum subliniază și manualul de dogmatică al mitropolitului Makari — sunt „numai pedepse părintești, de îndreptare și de vindecare"[229]. Pedepsele date la Spovedanie nu servesc „satisfacerii dreptății lui Dumnezeu", ci trezirii mâhnirii și căinței în păcătos[230]. Aceasta corespunde învățăturii Apostolului Pavel, precum și învățăturii și practicii canonice a Bisericii vechi. Dreptății lui Dumnezeu i-a adus satisfacție numai Jertfa lui Hristos de pe Cruce[231].

Referirea la practica canonică a Bisericii Vechi ar putea fi documentată cu multe dispoziții. Cel mai impresionant însă este fără îndoială canonul 102 al Sinodului Trulan din anul 692, ale cărui numeroase prescripții detailate nu lăsa să se întrevadă acest acord final pastoral:

> „Se cuvine ca cei ce au primit de la Dumnezeu putere de a lega și dezlega să cerceteze felul greșelii și năzuința de întoarcere a celui păcătos și să aducă astfel leac potrivit bolii. Ca nu cumva folosindu-le pe amândouă fără măsură să primejduiască mântuirea celui bolnav. Căci nu-i ușoară boala păcatului, ci felurită și multă, odrăslind multe ramuri vătămătoare din care izvorăște mult rău și curge înainte până când stă chiar împotriva puterii doctorului.
>
> De aceea cel ce se înfățișează ca știutor de leacuri duhovnicești trebuie să cerceteze mai întâi înclinarea păcătosului, și anume dacă tinde spre sănătate sau dacă, dimpotrivă, prin felul său de purtare, cheamă asupra-și boala; cum se îngrijește el în timpul pocăinței de întoarcere, și de nu, ispitind cumva se împotrivește doctorului, iar din pricina leacurilor aduse și care se pun deasupra, rana sufletului crește, măsurând astfel cum se cuvine îngăduința.
>
> Căci tot cuvântul lui Dumnezeu și al celui căruia i s-a dat cârmuirea pastorală este să întoarcă și să tămăduiască oaia cea rătăcită și mușcată de șarpe. Și nici să o împingă către prăpastia deznădejdii, dar nici să slăbească frânele, împingând-o spre nesocotirea și disprețul vieții, ci în tot chipul, ori prin doctorii aspre și întăritoare, ori prin altele mai ușoare și mai blânde, să se împotrivească patimii și să lupte pentru închiderea rănii; căutând ca pocăința să dea roade și să îndrume înțelepțește pe omul chemat către luminarea cea de sus. Se cuvine deci ca noi să le știm pe amândouă și cele hotărâte și cele obișnuite, urmând potrivit obiceiului, față de cei ce nu primesc cele hotărâte, după cum ne învață și Sfântul Vasile"[232].

În concepția multor teologi ortodocși, o consecință a unei viziuni și practici unilateral juridice a Spovedaniei, este învățătura romano-catolică despre indulgențe. Contra acestei învățături a polemizat vehement, de exemplu, episcopul Feofan Zăvorâtul, canonizat în 1988[233]. Indulgențele nu pun în discuție numai satisfacția deplină a Jertfei de pe Cruce a lui Hristos, pe care o învață teologia ortodoxă, în măsura în care consideră ea admisibile în general categoriile juridice[234]; ele contrazic în același timp și atitudinea fundamental ascetică a teologiei ortodoxe.

În legătură cu respingerea învățăturii despre indulgențe, mitropolitul Makari a criticat în Dogmatica sa și învățătura romano-catolică despre tezaurul meritelor prisositoare:

> „Oricât de mari ar fi, meritele Sfinților nu pot fi niciodată considerate prisositoare, ca și cum ele n-ar mai fi necesare pentru ei înșiși și ar putea fi atribuite altor oameni, păcătoși, pentru îndreptarea acestora în ochii dreptății lui Dumnezeu. Fiindcă mai *întâi* toate nevoințele[235] sfinților nu sunt pe deplin ale lor, ci sunt săvârșite cu ajutorul harului lui Dumnezeu și în fața judecății dreptății veșnice a lui Dumnezeu își au valoa-

[229] MAKARIJ II, p. 442.
[230] MAKARIJ II, p. 443 cu referire la *1 Co* 5, 1–5; *2 Co* 2, 7.
[231] MAKARIJ II, p. 444–449.

[232] FRIEDRICH LAUCHERT, *Die Kanones*, p. 138 *sq.* Referirea la acest canon și traducerea o datorez Dlui Dr. Heinz Ohme, Erlangen. Ele au fost ușor schimbate în câteva locuri.
[233] Cf. K.CH. FELMY, *Predigt*, p. 59, 96.
[234] Vezi mai jos cap. 6.
[235] Podvigi.

re în baza meritelor lui Hristos. În al *doilea* rând, porunca legii Evangheliei care duce la viaţă este «fără sfârşit» (*Ps* 118, 96), aşa că oricât de mult ar împlini-o omul, tot mai rămân multe neîmplinite... Din faptul că Dumnezeu i-a cruţat păcătoşii pentru cei drepţi şi este gata necontenit să-i cruţe (*Fc* 18, 32; *Iş* 32, 30 *sq.*), nu rezultă că El i-a cruţat şi îi cruţă pe cei dintâi din pricina faptelor prisositoare ale celor din urmă, că I s-ar aduce satisfacţie prin aceste merite şi că de aceea El le-ar atribui celor păcătoşi, şi nu dintr-un alt motiv. Mai degrabă pentru că drepţii sunt dragi îndeosebi lui Dumnezeu, de aceea mijlocirea lor are o putere deosebită înaintea Lui. Dumnezeu cruţă în permanenţă în baza iubirii Sale infinite, iar nu în baza unei judecăţi cântărite"[236].

Se poate vedea aici cum, în conformitate cu tradiţia şi experienţa ortodoxă a Spovedaniei, un dogmatist care cunoaşte şi foloseşte categoriile juridice respinge însă reprezentările juridice în legătură cu Spovedania.

Bibliografie:

BORICHERSKY, VLADIMIR STAKHY, „A Pastoral Perspective on Sin and the Sacrament of Confession", *SVTQ* 21/1977, p. 207–216.
BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (vezi Bibliografia cap. 7).
Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung der Christen. Dritter bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD vom 28. Mai bis 3. Juni 1982 in Hüllhorst. Ed. vom Kirchlichen Außenamt der EKD (Studienheft 17), Frankfurt, 1987 = ÖR. B 51.
CHRYSSAVGIS, JOHN, *Repentance and Confession in the Orthodox Church*, Brookline MA, 1990.
ERICKSON, JOHN H., „Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition", *SVTQ* 21/1977, p. 191–206.
FELMY, KARL CHRISTIAN, *Predigt* (vezi Bibliografia cap. 1).
HARAKAS, STANLEY S., „A Theology of the Sacrament of the Holy Confession", *GOTR* 19/1974, p. 177–202.
IOANN SOKOLOV, bishop, „The Dogmatic and Moral Meaning of Penance", *JMP* 1985/7, p. 79 *sq.*; 8, p. 77 *sq.*; 9, p. 108 *sq.*
MELIA, ELIE, „Le Sacrement de Pénitence", *Le Messager Orthodoxe* 14 (II – 1961), p. 25–35.
„Sacrament of Penence": Serie de articole în: *JMP* 1985 (nr. 1, 2, 4, 6, 7, 11), 1986 (nr. 1–12), 1987 (nr. 1–12).

[236] MAKARIJ II, p. 458 *sq.*

SCHMEMANN, ALEXANDER, „Sakrament der Heiligung. Vom Sinn und Ziel der Beichte und ihrer Gefärdung in der modernen Welt", *SOrth* 2 (1995), p. 28-32.
SMOLITSCH, IGOR, *Leben und Lehre der Starzen* (vezi Bibliografia cap. 5.1).
SUTTNER, E.CHR. (ed.), *Buße und Beichte.* 3. Regensburger Ökumenisches Symposion, 1972.
VASILIJ (KRIVOŠEIN), arhiepiscop, *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov* [Sfântul Simeon Noul Teolog] (949–1022), Paris, 1980.
WEICHENRIEDER, P. LUKAS OSB, *Die Epitimia in der russischen Theologie als kontroverstheologischer Gegenstand*, Roma, 1982.
WINOGRADOW, WASSILIJ, „Die orthodoxe Lehre und Praxis des Bußsakraments", în: W. WINOGRADOW, *In Orthodoxer Schau. Drei Vorträge*, München, 1958, p. 23–39.

8.4. „Dumnezeiescul har, care totdeauna pe cele slabe le vindecă şi pe cele ce lipsesc le împlineşte"* *Hirotonia întru Preoţie*

8.4.1. *Treptele Preoţiei şi rânduiala hirotoniei*

Forţa simbolică a numărului şapte şi poziţia sa privilegiată în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia creştină[237] au făcut ca acte diferite care acordă de fiecare dată o nouă treaptă bisericească şi o altă harismă a Preoţiei să fie desemnate ca o *unică* Taină. Spre deosebire de alte acte asemănătoare, cum sunt hirotesia în treapta de citeţ sau de ipodiacon sau avansarea, de exemplu, la rangul de arhidiacon sau arhiprezbiter, doar hirotonia în episcop, în prezbiter (preot) şi în diacon sunt socotite că alcătuiesc Sfânta Taină a Preoţiei.

Toate aceste hirotonii sunt legate de Euharistie. Hirotoniile în episcop, în preot şi în diacon sunt săvârşite exclusiv în cadrul dumnezeieştii Liturghii, ca şi, de regulă, hirotesia în citeţ şi în ipodiacon. Acest lucru arată relaţia lor cu adunarea liturgică, cu Biserica ca trup al lui Hristos, cu Hristos Care în Euharistie pătrunde în veacul acesta. Raportarea la adunarea euharistică arată însă limpede faptul că purtătorul acestor slujiri nu este hirotonit „pentru sine", ci pentru poporul lui Dumnezeu dintr-un loc[238].

* Din rânduiala hirotoniei preotului (vezi mai jos p. 294 *sq.*).

[237] Vezi mai sus p. 234 *sq.*

[238] Vezi mai sus cap. 7.4.

Teologia ortodoxă vede în succesiunea apostolică a hirotoniilor episcopale, care pot fi urmărite realmente în timp până în secolul II, o moştenire a Bisericii vechi. Tot de Biserica veche ţine şi dispunerea spaţială a întregului popor al lui Dumnezeu în cadrul cultului divin şi evidenţierea deosebită a locului rezervat treptelor episcopului, preotului şi diaconului, precum şi ideea că nici o slujire în Biserică nu se săvârşeşte fără o binecuvântare sau sfinţire. De aceea, Biserica Ortodoxă cunoaşte sfinţiri nu numai în slujirile legate strict de conducerea comunităţii şi sfinţirea Darurilor euharistice, ci şi în alte slujiri, cu prioritate în aceea de diacon, care joacă un rol incomparabil de important în cultul divin ortodox dar, cu toate acestea, nu poate conferi nici o Taină.

Treapta cea mai de jos a ierarhiei ortodoxe este *hirotesia întru citeţ* şi *cântăreţ;* astăzi, în absenţa unui citeţ hirotesit, orice creştin — bărbat sau femeie — poate împlini în caz de nevoie chiar şi fără sfinţire funcţia de citeţ.

Hirotesia în treapta „purtători de lumină, citeţi şi cântăreţi"[239] se face la sfârşitul Dumnezeieştii Liturghii, dar, spre deosebire de hirotoniile în trepte mai înalte, poate fi conferită şi ca un serviciu divin special, şi prin însuşi acest fapt nu are acelaşi rang cu Tainele. Rugăciunea de sfinţire citită de episcop cu punerea mâinilor peste candidat conferă darul de a învăţa şi citi şi de a avea o conduită ireproşabilă.

Rugăciunea de *hirotesie întru ipodiacon* (ὑποδιάκονος), treapta imediat superioară, cere pentru candidat ca el să fie făcut vrednic de a sluji bisericii lui Dumnezeu, de a păzi uşile şi a aprinde lumânările în altar[240]. Practic, la Liturghie ipodiaconul e la dispoziţia episcopului şi slujitorilor altarului. Spre deosebire însă de titularii treptelor ierarhice superioare, citeţul şi ipodiaconul primesc Împărtăşania în afara altarului, ca şi laicii.

Spre deosebire de treptele amintite mai sus, hirotoniile întru diacon, preot şi episcop îşi au locul fix în Liturghie. Pentru a împiedica un candidat la hirotonie să urce în cadrul aceluiaşi serviciu divin din starea de laic până la treapta de

[239] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 303–313. *Evhologhion*-ul grecesc cuprinde numai rugăciunea acestei hirotesii desemnată drept „rânduiala sfinţirii citeţului şi cântăreţului", *Euchologion*, p. 186 *sq.*

[240] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 313–318; *Euchologion*, p. 187 *sq.*

episcop, rânduielile de hirotonie sunt în aşa fel coordonate între ele, încât treptele mai înalte ale hirotoniei să fie conferite tot mai spre începutul dumnezeieştii Liturghii[241].

Hirotonia întru diacon[242] e conferită abia după încheierea rugăciunii euharistice. Candidatul la hirotonie este adus de doi ipodiaconi în altar, după care e condus de către doi diaconi de trei ori în jurul altarului (cf. *Ps* 25, 6). Această înconjurare a altarului e o parte componentă a tuturor hirotoniilor preoţeşti, dar, cu toate acestea, ea nu este explicată în cele mai importante manuale liturgice ale Bisericilor Ortodoxe. La începutul actului hirotoniei, episcopul rosteşte o formulă pe care — modificată — o găsim la toate cele trei sfinţiri în treapta Preoţiei: „Dumnezeiescul har, care totdeauna pe cele slabe le vindecă şi cele ce lipsesc le împlineşte, prohiriseşte pe preacucernicul ipodiacon N(umele) întru diacon. Să ne rugăm pentru el ca să vină asupra lui darul întru tot Sfântului Duh". Prima rugăciune de hirotonie propriu-zisă cere harul pe care l-a primit şi Ştefan[243]. Cea de-a doua rugăciune de hirotonie, precedată de o ectenie, cere darul Duhului Sfânt în slujba de diacon, fără ca în rugăciune această slujire să fie circumscrisă exact. Sarcina principală a diaconului în slujba de sfinţire este de a proteja până la Împărtăşire Sfintele Daruri prin mişcări specifice executate cu aşa-numita ripidă. Întrucât diaconii închipuie pe îngeri şi slujirea lor în Liturghia cerească, foarte adeseori în reprezentările Liturghiei se văd îngeri cu ripide în mâini, ca de exemplu în multe scene reprezentând Împărtăşania Apostolilor. Sarcina de a proteja Darurile cu ripida nu este de altfel lucrul cel mai proeminent în slujirea diaconului. Mai important este faptul că în Dumnezeiasca Liturghie el este cel care citeşte Evanghelia, rosteşte ecteniile, săvârşeşte înălţarea Darurilor euharistice, consumă Sfintele Daruri rămase, cădeşte şi tămâiază. Altfel decât

[241] Intervalele necesare între fiecare hirotonie nu par să fi fost respectate întotdeauna, ca, de ex., în cazul patriarhului Fotie. Cf. H.G. BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche*, D 100.

[242] A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 318–330; *Euchologion*, p. 160–163.

[243] G. Florovsky vede în invocarea exemplului lui Ştefan problemele ale slujirii diaconale a cărei înţelegere s-a schimbat în cursul istoriei Bisericii, transformându-se dintr-un oficiu predominant social într-unul liturgic (cf. G. FLOROVSKIJ, „The Problem of the Diaconate"). Scepticismul părintelui Florovsky faţă de acest oficiu nu este împărtăşit de alţi teologi ortodocşi.

în Biserica Romano-Catolică, în Biserica Ortodoxă diaconul nu poate conferi nici o Taină. Fără binecuvântarea corespunzătoare mereu reînnoită din partea episcopului sau preotului, diaconul nu poate săvârşi nici măcar rolurile care-i revin. Fără un episcop sau preot, diaconul nu poate săvârşi nici un serviciu divin, la fel ca şi un laic[244].

Hirotonia întru preot e conferită după Imnul heruvimic. Şi aici rugăciunea de sfinţire e precedată de formula „Dumnezeiescul har care pe cele slabe le vindecă şi ceea ce lipseşte împlineşte". Prima rugăciune de consacrare rostită cu punerea mâinilor cere darul de a săvârşi ca preot (ἱερουργεῖν, cf. *Rm* 15, 16) cuvântul adevărului[245]. A doua rugăciune de consacrare cuprinde, dimpotrivă, referiri exprese la săvârşirea Euharistiei. Raportarea euharistică a hirotoniei preotului se exprimă îndeosebi prin aceea că, după epicleză, noului hirotonit i se dă în mână Agneţul euharistic sfinţit, pe care cu puţin înainte de Împărtăşire îl dă înapoi arhiereului şi preoţilor, împreună cu care se cuminecă.

Hirotonia întru episcop[246] are loc în cadrul dumnezeieştii Liturghii după imnul „Sfinte Dumnezeule", deci îndată după intrarea cu Evanghelia. Episcopii prezenţi — după rânduiala canonică ei trebuie să fie trei sau mai mulţi — aşează pe capul candidatului la hirotonie Evanghelia deschisă cu partea scrisă spre capul acestuia. Se rosteşte din nou formula: „Dumnezeiescul har care pe cele slabe le vindecă şi pe cele ce lipsesc le împlineşte". Altfel decât la hirotonia preotului şi diaconului, e numit însă şi locul pentru care e hirotonit episcopul. Biserica Ortodoxă nu cunoaşte o hirotonie absolută[247]. La hirotonia preotului şi diaconului lucrurile stau numai aparent altfel decât la hirotonia episcopului, orice preot sau diacon fiind subordonat unui episcop. Altfel decât la hirotonia preotului, prima rugăciune de la hirotonia episcopului pomeneşte deja de săvârşirea Tainelor. Încă şi mai limpede orientată euharistic e cea de-a doua rugăciune care cere asigurarea aducerii unor jertfe duhovniceşti pentru o activitate pastorală vrednică.

[244] S.V. BULGAKOV, *Nastol'naja kniga*, p. 683–685.

[245] Rânduiala hirotoniei preotului se găseşte la A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 333–344; *Euchologion*, p. 163–166.

[246] A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 382–441; *Euchologion*, p. 166–181.

[247] Vezi mai jos p. 226 *sq.*

8.4.2. *Hirotonia întru Preoţie în dezbaterea teologică*

În *Schiţă a învăţăturii dogmatice a Bisericii Ortodoxe* teologul grec Ioannis Karmiris scrie: „Între credincioşi există o distincţie între clerul sfinţit prin Taina Hirotoniei preoţeşti şi poporul laic"[248]. În chip asemănător se afirmă şi în Dogmatica mitropolitului Makari: „Structura Bisericii constă în aceea că, în ce priveşte constituţia ei, se împarte în două părţi esenţiale: turma şi ierarhia instituită de Dumnezeu, aflate între ele într-o relaţie precisă"[249].

Atare definiţii găsim aproape pretutindeni în teologia ortodoxă. Poporul credincios ortodox vede şi el la fel lucrurile. În definiţia sa, Ioannis Karmiris pare a voi să marcheze şi un element propriu concepţiei ortodoxe faţă de concepţia catolică şi protestantă. Biserica nu este o Biserică a preoţilor şi o Biserică a laicilor, ci este structurată în ierarhie şi laici.

Idealul rânduielii liturgice a Bisericii Ortodoxe nu corespunde însă acestei viziuni. Potrivit rânduielilor liturgice, poporul lui Dumnezeu e structurat ierarhic şi nu poate fi conceput fără o atare structurare ierarhică. Dar el nu e împărţit în două, ci structurat în episcopi, preoţi diaconi, ipodiaconi, citeţi, laici botezaţi, catehumeni, Biserica veche cunoscând încă şi alte diferenţieri. Nu în schema împărţirii în două, în preoţi şi laici, ci în principiul structurării poporului lui Dumnezeu, în care împărţirea în cler şi laici este într-adevăr cea mai importantă dar nu unica, îşi are locul şi monahismul. Monahii şi monahiile au fără discuţie un rang deosebit în Biserică, de regulă şi un loc anume în lăcaşul bisericesc. Dar monahii pot fi atât preoţi, cât şi laici, şi, potrivit rangului ei ierarhic, starea unei mănăstiri face parte dintre laici. Dar ea dă binecuvântare în mănăstirea ei — şi în cultul divin — credincioşilor, care vin la ea, de exemplu în privegherea de noapte, pentru a fi binecuvântaţi de ea. Cântăreţul ţine de cler, dar nu există propriu-zis o hirotonie a cântăreţilor. Împărţirea în două a poporului lui Dumnezeu reliefată de Ioannis Karmiris şi alţii nu poate de aceea descrie adecvat înţelegerea ortodoxă a Bisericii. Pe lângă aceasta, ea nu poate să exprime suficient

[248] I. KARMIRIS, *Abriß*, p. 86.

[249] MAKARIJ II, p. 210.

faptul că, în înţelegerea ortodoxă, structurarea ierarhică a poporului lui Dumnezeu nu serveşte doar menţinerii ordinii bisericeşti, ci — în idealul ei — e un element al frumuseţii sale eshatologice. Biserica este orânduită frumos. Această idee stă în fundal atunci când, înaintea dialogului ce deschide rugăciunea euharistică, diaconul strigă: „Să stăm bine (frumos), să stăm cu frică, să luăm aminte, sfânta jertfă în pace să o aducem..."[250], deşi această chemare a fost gândită pentru a asigura prin ordine o celebrare netulburată în biserică[251].

În Biserica Ortodoxă există o relaţie cu totul specială între drept şi harismă. Ea nu recunoaşte Preoţiei un har sacramental desprins de „drept". Astfel — cum s-a amintit deja — hirotonia episcopului nu e conferită în mod absolut, ci *concret*, adică pentru un anumit scaun episcopal[252]. În ciuda acestei legături cu un anumit scaun, hirotonia episcopului este absolută numai în sensul că sfinţirea conferită pentru o anumită eparhie sau dieceză e valabilă şi pentru alta. La schimbarea eparhiei un episcop nu este hirotonit din nou. Acelaşi lucru este valabil şi pentru preot şi diacon. Ei însă sunt subordonaţi unui anumit episcop şi unei anumite dieceze, şi pentru mutarea într-o altă eparhie au nevoie de o scrisoare canonică. La hirotonie, episcopul e obligat să respecte aceste reguli[253] — şi în concepţia ortodoxă, toate hirotoniile sunt conferite valabil numai *în* Biserică (pentru majoritatea teologilor aceasta înseamnă: numai în Biserica *Ortodoxă*). O hirotonie „valabilă, dar nepermisă", ca în Biserica Romano-Catolică, în învăţătura căreia se numesc astfel hirotoniile săvârşite în stare de schismă, nu există în Biserica Ortodoxă. Consecinţele acestei concepţii pentru evaluarea hirotoniilor în alte Biserici sunt ce-i drept diferite, în parte şi din cauza punerii în practică diferite a principiului „iconomiei".

Dialogul ecumenic între protestantism şi Ortodoxie în chestiunea slujirilor bisericeşti este îngreunat mai ales de faptul că Biserica Ortodoxă defineşte preoţia plecând în permanenţă de la episcop, iar nu de la „presbyteros". În Biserica

[250] *Die Göttliche Liturgie*, p. 62; cf. şi p. 113.

[251] Cf., de ex., *Constituţiile Apostolice* VIII, XI, 7–12; XII, 1–2 (F.X. FUNK I, p. 495).

[252] NIKODEMUS MILASCH, *Das Kirchenrecht*, p. 273; cf. îndeosebi I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 213.

[253] Cf. A. v. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 406.

veche, oficiul episcopal era oficiul de conducere al unei comunităţi, respectiv al unei Biserici şi al prezidării adunării euharistice. Dependenţa constantă a preotului de episcop s-a fixat şi în experienţa liturgică a Bisericii Ortodoxe. De exemplu, un preot hirotonit „valid" de un episcop poate săvârşi Euharistia numai pe antimisul sfinţit de episcop[254]. Chiar şi denumirea de *hiereus* (preot) a fost mult timp mai întâi sau exclusiv o denumire a episcopului (*archiereus*). Din contră, prin reprezentanţii ei cei mai proeminenţi, teologia occidentală medievală a interpretat preoţia plecând numai de la „presbyteros", iar hirotonia de episcop n-a fost percepută de mulţi teologi ca un act sacramental propriu. Aşa, de exemplu, în „Quaestiones" John Duns Scotus învaţă: „Există şi alte nume, dar nu ale unor cinuri, ci ale unor demnităţi sau slujiri. Un nume al unei demnităţi, şi în acelaşi timp al unei slujiri, e acela de episcop [*Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum, vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est Episcopus*]"[255]. Duns Scotus se putea sprijini aici şi pe Toma d'Aquino şi Bonaventura[256]. În consecinţă, istoria Bisericii occidentale cunoaşte, cu mult înainte de Reformă, cazuri în care prezbiteri hirotoneau alţi prezbiteri. Informaţii asemănătoare există despre sfinţii misionari Willehad († 789) şi Ludger († 785)[257]. Bule papale din anii 1400, 1427 şi 1489 permiteau abaţilor, şi prin aceasta unor preoţi fără hirotonie întru episcop, să confere hirotonii[258]. În Biserica Ortodoxă, dimpotrivă, convingerea privitoare la posibilitatea hirotoniilor numai de către *episcopi* era atât de exclusivă, încât „vechii credincioşi" (rascolnicii)[259] fie au admis să fie slujiţi de preoţi plecaţi din Biserica de stat profund coruptă după părerea lor, fie au preferat să renunţe cu totul la preoţie (în aripa lor ra-

[254] Antimisul e o pânză cu părticele din moaşte cusute în ea, menită să servească „în locul unei mese". Pânza poartă şi semnătura episcopului.

[255] JOHN DUNS SCOTUS, *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*, T. 9, Distinctio XXIV, p. 513.

[256] J. DUNS SCOTUS, p. 514; cf. TOMA D'AQUINO, *Summa Theologica* III partis Summae Theologicae Supplementum, Quaestio XXXVIII, Art. 1.

[257] P. FRANZEN, art.: „Ordo", 1216.

[258] P. FRANZEN, art.: „Ordo", 1216; *DS* 1145, 1290, 1435. Un anumit corespondent al acestei situaţii există şi în Răsărit, unde, cu binecuvântarea episcopului locului, egumenii pot hirotesi citeţi şi ipodiaconi pentru mănăstirea lor: N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, p. 279.

[259] Vezi mai sus p. 112.

dicală) atunci când singurul episcop care le-ar fi putut săvârşi hirotoniile a fost ucis.

Viziunea a început să se schimbe abia o dată cu şcoala istorică. Începând de pe la jumătatea secolului XIX, teologii ruşi au început să acuze separaţia dintre preoţie şi laici în cultul divin, fără să pună însă în discuţie în principiu structura canonică a slujirii preoţeşti[260]. Cercetarea critică a lui Aleksei Petrovici Lebedev, „Cu privire la problema originii ierarhiei creştine primare"[261], a pus însă mai profund sub semnul întrebării concepţia istorică tradiţională simplificată asupra originii oficiului episcopului. Sub influenţa cercetărilor lui Adolf von Harnack, Lebedev era de părere că rânduiala originară a slujirilor în Biserica primară era una harismatică. *Didahia* ar arăta schimbarea acesteia într-un oficiu ierarhic, care însă nu s-a dezvoltat nemijlocit din instituire apostolică, ci din funcţii la origine subordonate. În trecerea funcţiilor harismaticilor iniţiali asupra oficiului episcopal Lebedev vede un proces legitim. Pentru că ar fi lipsit „rude" apropiate ale acestor harismatici, „după lege, moştenirea a trecut asupra unei linii laterale. O atare linie laterală s-au dovedit a fi episcopii. Ei au primit moştenirea"[262].

Şi alţi teologi ortodocşi au fost zdruncinaţi de cercetările lui Rudolph Sohm şi Adolf von Harnack în ce priveşte proiectarea retroactivă mult prea naivă a ordinii tradiţionale ortodoxe a oficiilor bisericeşti în veacul apostolic. În anii ultimi ai activităţii sale, părintele Serghi Bulgakov n-a mai vorbit despre ordinea bisericească şi a slujirilor bisericeşti, tradiţională în Biserica veche, ca despre o ordine „iure divino", fiind de părere că succesiunea episcopală a treptelor preoţiei nu este de drept divin, ci de drept divino-uman, cu alte cuvinte că ele au fost dezvoltate de Biserica inspirată de Duhul Sfânt din fiinţa ei şi din plinătatea care s-a revărsat în ea la Cincizecime[263]. Ordinea ierarhică este, ce-i drept, voită de Dumnezeu, şi de aceea de „iure divino". Ordinea ierarhică ivită în istoria Bisericii e însă şi „iure humano" şi „iure historico"[264].

[260] K.CH. FELMY, *Die Deutung*, p. 327–330.

[261] A. LEBEDEV, „Po voprosu o proischoždenii pervochristianskoj ierarchii".

[262] A. LEBEDEV, p. 463.

[263] S. BULGAKOV, „Ierarchija i Tainstva", p. 23, 26, 29.

[264] S. BULGAKOV, „Ierarchija i Tainstva", p. 29.

La început în Biserica Ortodoxă Rusă a lipsit evident orice înclinaţie de a utiliza cunoştinţele istorice împotriva ordinii episcopale dominante, întrucât o atare turnură nu e neapărat obligatoriu să rezulte din aceste cunoştinţe. În cazul lui Aleksei Lebedev lucrurile stăteau însă mai degrabă invers. Nu întâmplător el vorbeşte de un proces *legitim*. Naţionaliştii ucraineni sunt cei care au avut iniţiativa de a folosi în anul 1921 cunoştinţele istorice accesibile în scopurile lor. Ei au fost de părere că pot recurge la exemplul Alexandriei unde, potrivit unei ştiri a lui Ieronim, în secolele I şi II episcopii erau hirotoniţi de preoţii locului[265]. La un sinod al preoţilor naţionalişti ucraineni, preoţii din Kiev au hirotonit în octombrie 1921 alţi doi preoţi ca episcopi. Pentru a dobândi o recunoaştere de către celelalte Biserici Ortodoxe, „Biserica Ortodoxă Ucraineană Autocefală" întemeiată atunci a restabilit mai târziu în rândurile ei succesiunea apostolică a episcopatului, dar nu s-a distanţat niciodată de concepţia potrivit căreia, în caz de nevoie, şi preoţii ar putea conferi hirotonii episcopale. Disputa cu naţionaliştii avea însă să ducă în Biserica Ortodoxă mai degrabă la o consolidare a concepţiilor tradiţionale.

În învăţătura ortodoxă dominantă, toate hirotoniile — inclusiv cele în treptele inferioare — sunt rezervate episcopului. Cu binecuvântarea episcopului locului preoţii pot săvârşi însă sfinţirea mică a unei Biserici, dacă pentru Euharistie e folosit un antimis sfinţit de episcop.

Şi în aceste trăsături ale rânduielii sacramentale reiese limpede poziţia specială a episcopului. Episcopul este purtătorul propriu-zis al succesiunii apostolice. În cultul divin el stă în locul lui Hristos şi ca icoană a Sa[266]. Prin aceasta el nu devine un „vicarius Christi" (căci vicarul este locţiitorul cuiva absent), ci icoana Celui prezent, fiind legat de El iconic, aşa încât el este cel care (ca preot) săvârşeşte Liturghia, dar face aceasta ca icoană a Liturgului propriu-zis, Care este Hristos[267]. Foarte frumos arată aceasta icoana Vohodului Mare din Solvîcegodsk, icoană care, pe de altă parte, exprimă atât

[265] Cf. FRIEDRICH HEYER, „Die orthodoxe Kirche in der Ukraine", p. 83 *sq.*; HIERONYMUS, *Ep. 146 ad Euangelum: PL* 22, 1193 *sq.*; cf. N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, p. 275.

[266] Cf. I. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity*, p. 80.

[267] I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 230.

de nimerit caracterul teofanic al dumnezeieştii Liturghii[268]. Stând la altar în veşminte episcopale în faţa uşilor împărăteşti, îmbrăcat de asemenea ca episcop, asemenea episcopului în liturghia arhierească, care stă pe „vultur"[269], Hristos primeşte trecerea îngerilor cu darurile euharistice pe care le primeşte. Icoana poartă inscripţia Imnului heruvimic cântat la Vohodul Mare[270]. În timpul acestei cântări celebrantul rosteşte o rugăciune, a cărei idee principală şi-a găsit de asemenea o fixare picturală în icoana de la Solvîcegodsk. Rugăciunea adresată în mod excepţional lui Hristos, nu Tatălui, sfârşeşte prin cuvintele: „Căci Tu eşti Care aduci, Care Te aduci, Care primeşti şi Care Te împarţi, Hristoase, Dumnezeul nostru"[271]. Astfel — urmând întru totul rugăciunile Liturghiei — oficiul episcopal stă în serviciul reprezentării iconice a lui Hristos. Aceasta nu schimbă cu nimic faptul că episcopul este în acelaşi timp „gura Bisericii"[272], drept pentru care nu celebrează cu faţa spre popor, ci se roagă în numele poporului, conducându-i rugăciunea.

Nu toţi teologii ortodocşi de şcoală, care în expunerea Euharistiei definesc cu grijă materia şi forma, repetă acest procedeu şi în ce priveşte Hirotonia întru Preoţie. O definiţie corespunzătoare lipseşte în Mărturisirea Ortodoxă. Ea lipseşte şi în Catehismele ruseşti. Dimpotrivă, mitropolitul Makari (Bulgakov) defineşte fără echivoc: „Partea văzută a Tainei Preoţiei o formează punerea mâinilor unită cu rugăciunea"[273].

Şi acolo unde se evită definiţiile scolastice, punerea mâinilor e socotită parte integrantă constitutivă a hirotoniilor. Fiindcă în rugăciune se vede altceva. E de presupus însă că aproape toţi teologii ortodocşi afirmă că hirotoniile se săvârşesc prin rugăciune şi punerea mâinilor. Acolo însă unde e definit, lucrul e mai puţin limpede, cum se vede foarte limpede încă din Dogmatica mitropolitului Makari. Aici se spune: „Rugăciunea la punerea mâinilor prin care Duhul Sfânt e chemat asupra celui hirotonit e pomenită de vechii dascăli ai Bisericii (în mod demn de reţinut mitropolitul Makari face referire la Teodoret şi Celestin). Această rugăciune e folosită până acum în Biserica Ortodoxă şi sună în felul următor: «Dumnezeiescul har, care pe cele slabe le vindecă şi ceea ce lipseşte împlineşte, prohiriseşte pe preacucernicul ipodiacon în diacon (sau diacon în preot). Să ne rugăm pentru el ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh!»"[274].

Mitropolitul Makari citează aici nu prima rugăciune, ci o formulă premergătoare rugăciunii de hirotonie. Aceasta nu este o întâmplare şi nici numai rezultatul unei formulări neglijente. Chiar şi tâlcuirea riturilor din „Novaja Skrižal" a arhiepiscopului Veniamin (Rumovski-Krasnopevkov) se fixează, când vorbeşte despre hirotonia preotului şi a diaconului, pe formula: „Dumnezeiescul har, care pe cele slabe le vindecă", ca *formulă* de hirotonie[275]. De remarcat că arhiepiscopul Veniamin nu o repetă atunci când tratează hirotonia episcopului. Deosebit de limpede însă devine concepţia sa în comentariul la hirotonia diaconului: în explicarea rugăciunii care urmează „formulei", se spune expres: „După sfârşitul ultimelor cuvinte ale sfinţirii [care se încheie deci cu „formula" citată], episcopul cheamă şi Biserica la rugăciune nu pentru ca să se săvârşească pecetea treptei diaconului, săvârşită deja asupra lui mai înainte, ci pentru a dobândi puterea Tainei, adică pentru ca acela care a fost înzestrat cu harul dumnezeiesc să dobândească darul măreţiei dumnezeieşti şi să poată da şi altora un exemplu al vieţuirii sale bune"[276]. Ca şi în cazul epiclezei, apare aici tendinţa stranie de a converti în „formule"[277] (care astfel îşi pierd caracterul de rugăciune)[278]

[268] Fig. 8; vezi de asemenea mai sus p. 261 *sq.*

[269] „Vulturul" este un covoraş rotund pus la timpul potrivit acolo unde episcopul îşi are locul în timpul slujbei. Iniţial mai mult un semn de cinstire politic, el trimite la „privirea spirituală" a episcopului asupra diecezei sale.

[270] *Die Göttliche Liturgie*, p. 50–54.

[271] *Die Göttliche Liturgie*, p. 51. Această rugăciune în care Hristos e lăudat şi ca Cel Care primeşte, a fost contestată în secolul XII în Bizanţ. Justificarea dogmatică oferită atunci rugăciunii se referă la caracterul invizibil al tuturor acţiunilor în afară ale Treimii. La aceasta ar putea trimite icoana Treimii din registrul superior al icoanei (cf. HANS-GEORG BECK, *Geschichte*, D 167).

[272] Vezi mai jos p. 304–305.

[273] MAKARIJ II, p. 494; cf. CH. ANDROUTSOS, p. 389.

[274] MAKARIJ II, p. 494 *sq.*; cf. A. V. MALTZEW, *Die Sacramente*, p. 323, 336.

[275] Novaja Skrižal' III 3 § 9–14, 4 § 5.

[276] Novaja Skrižal' III 3 § 15.

[277] De altfel aici rugăciunea este reinterpretată într-un mod problematic. Procedeul arhiepiscopului Veniamin aminteşte de reinterpretarea epiclezei la uniţii cu Roma.

[278] Caracterul epicletic al rugăciunii de sfinţire îl accentuează îndeosebi I. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 218.

rugăciunile şi chemările la rugăciune, deşi prin conţinutul lor acestea pun totul în mâna lui Dumnezeu şi dau expresie încrederii tari în certitudinea ascultării lor.

Teologia ortodoxă accentuează punerea mâinilor şi relaţia ei cu rugăciunea de hirotonie cu o lipsă de echivoc care nu are un corespondent deplin în teologia occidentală. Abstracţie făcând de problematizările mai noi din protestantism, care consideră punerea mâinilor echivalentă cu o strângere de mână[279], teologia luterană a ţinut mereu la punerea mâinilor ca la o parte integrantă indispensabilă a săvârşirii ordinaţiunii[280]. Astăzi însă punerea mâinilor la săvârşirea ordinaţiunii în luteranism nu este atât de strâns legată cu rugăciunea, cum ar lăsa să se înţeleagă răspândita formulă de conferire a ordinaţiunii cu „rugăciune şi punerea mâinilor". Punerea mâinilor în săvârşirea ordinaţiunii luterane e legată abia de formula de trimitere de după rugăciunea de ordinaţiune, fiind facultativă la rugăciunea de ordinaţiune însăşi[281].

În Biserica Romano-Catolică chestiunea este încă şi mai complicată. Secole de-a rândul, teologia romano-catolică a văzut în înmânarea potirului cu vin şi a discului cu o ostie „materia" ordinaţiunii preotului, iar „forma" în cuvintele rostite cu acest prilej: „Accipe potestatem offerendi sacrificium [Primeşte puterea de a aduce jertfă]". În „Decretul pentru armeni" de la Florenţa, această concepţie a fost proclamată solemn chiar de către un „conciliu ecumenic" din perspectiva romano-catolică[282].

În evaluarea hirotoniilor romano-catolice acest lucru a nedumerit teologia ortodoxă prin unii reprezentanţi ai ei. Încă din 1909, Nikolai Malinovski constatase în Teologia sa Dogmatică că aşa-numita „porrectio instrumentorum" s-a suprapus atât de mult peste rugăciunea şi punerea mâinilor în înţelegerea teologiei romano-catolice, încât „până astăzi aceasta nu are o noţiune exactă despre ce anume formează ritualul văzut preoţiei sau, cum se exprimă ea, «materia» sacramentului. Unii teologi văd această «materie» în punerea mâinilor, alţii în înmânarea vaselor, alţii atât în una, cât şi în cealaltă cu recunoaşterea importanţei şi a ungerii"[283]. Tot atât de puţină unanimitate există şi în definirea „formei sacramentului". Unii se referă la formula evidenţiată la Florenţa: „Accipe potestatem", alţii au văzut în rugăciune şi în punerea mâinilor elementele cele mai importante ale sacramentului hirotoniei, desemnând rugăciunea de hirotonie: „Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor [Atotputernice, Dumnezeule, Dătătorule al tuturor bunătăţilor]" ca formă, unde desigur problematic e faptul că rugăciunea şi punerea mâinilor se separă una de alta. „Într-o atare concepţie, forma sacramentului e separată de materia ei (punerea mâinilor) şi nu se mai poate spune că punerea mâinilor unită cu rugăciunea constituie partea văzută a sacramentului"[284].

Într-o altă lumină însă vede Nikolai Malinovski ordinaţiunea protestantă. Altfel decât hirotoniile romano-catolice, ea se săvârşeşte „prin punerea mâinilor unită cu o rugăciune, în care se imploră peste cel ales spre slujirea cuvântului revărsarea darurilor Duhului Sfânt. Cu alte cuvinte, se foloseşte acelaşi semn văzut folosit de apostoli şi care a fost folosit de Biserica Catolică în toate timpurile"[285]. Numai că înţelegerea protestantă a acestui act care corespunde mai puternic hirotoniilor ortodoxe decât hirotoniei preoţeşti romano-catolice, Nikolai Malinovski o simte atât de săracă, încât în viziunea sa apropierea şi acordul exterior nu corespund unei apropieri şi unui acord interior, în înţelegere[286].

Şi după concepţia ortodoxă hirotonia nu se repetă. Numai atunci când o hirotonie săvârşită într-o altă biserică nu poate fi considerată valabilă, hirotonia e săvârşită din nou, de fapt după concepţia ortodoxă pentru prima oară. Teologia romano-catolică medievală a fundamentat această nerepetare cu aşa-numitul „character indelebilis" [întipărire neştearsă], pe care l-ar comunica, pe lângă Botez şi Confirmare, şi Hirotonia.

[279] Cf. pentru bibliografie FRIEDER SCHULZ, „Die Ordination", p. 1. Întâmplător această concepţie a găsit acces chiar în Agende (Mărturii: F. SCHULZ, „Die Ordination", p. 22, 26 *sq.*).

[280] Cf., de ex., G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, p. 224.

[281] *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen* IV, p. 23–25.

[282] *DS* 1326.

[283] N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* IV, p. 321.

[284] N. MALINOVSKIJ IV, p. 323. Pius XII a definit în 30 noiembrie 1947 în Constitutio Apostolica „Sacramentum ordinis", punerea mâinilor şi rugăciunea „praefatio" drept materia şi forma hirotoniilor, caz în care forma şi materia se separă în timp una de alta: *AS* 3860.

[285] N. MALINOVSKIJ IV, p. 339.

[286] N. MALINOVSKIJ IV, p. 339 *sq.*

Canonul 9 din canoanele despre sacramente ale Conciliului de la Trento şi-a însuşit această opinie doctrinară medievală şi a proclamat-o ca dogmă obligatorie[287].

Ideea caracterului indelebil a fost preluată în teologia ortodoxă prin lucrarea despre Taine scrisă de mitropolitul Filadelfiei şi întâi-stătătorul Bisericii greceşti din Veneţia, Gavriil Severos, acelaşi care a receptat cel dintâi şi învăţătura despre transsubstanţiere[288]. Evident, el era puternic influenţat de teologia romano-catolică. Mărturisirea Ortodoxă a patriarhului Dositei avea să repete această idee: „Botezul conferă şi o întipărire de neşters, ca şi Preoţia"[289]. Tradiţia ortodoxă, chiar în ramura sa influenţată de teologia de şcoală, n-a urmat aici învăţăturii patriarhului Dositei. Mitropolitul Filaret Drozdov a eliminat din ediţia sa chiar pasajul corespunzător Mărturisirii lui Dositei[290]. În ciuda înaltei aprecieri a aşa-numitelor „mărturisiri de credinţă ortodoxe", Christos Andrutsos a socotit această învăţătură numai ca un teologumen[291]. Ca şi alte Biserici Ortodoxe, şi Biserica Rusă a cunoscut nu numai laicizarea, ca pedeapsă pentru abaterile clericilor, ci şi eliberarea la cerere din starea spirituală de cleric în starea de laic[292].

8.4.3. *Influenţa ecleziologiei euharistice asupra învăţăturii despre Hirotonie şi Preoţie*

Prin ecleziologia euharistică multe din trăsăturile învăţăturii despre Preoţie sunt puse într-o altă lumină, şi prin aceasta se schimbă. Abia în legătură cu ecleziologia euharistică devine limpede, de exemplu, faptul că Preoţia e o slujire a unităţii Bisericii locale şi astfel a Bisericii „sobornicești", şi că episcopul hirotonit şi preotul hirotonit reprezintă şi actualizează preoţia poporului preoţesc al lui Dumnezeu. În concepţia părintelui Nikolai Afanasiev orientată după Sfântul Ignatie al Antiohiei, poporul preoţesc al lui Dumnezeu nu

[287] *AS* 1609.
[288] R. HOTZ, *Sakramente*, p. 125, cf. p. 132.
[289] I. KARMIRIS II, p. 840.
[290] R. HOTZ, p. 167.
[291] CH. ANDROUTSOS, p. 314, nota 1.
[292] N. MILASCH, *Das Kirchenrecht*, p. 283, nota 11.

poate exista fără un întâi-stătător. Dar nici întâi-stătătorul adunării euharistice nu poate lucra preoţeşte fără poporul lui Dumnezeu[293].

Prin aceasta, ecleziologia euharistică preia trăsături ale experienţei liturgice a Bisericii Ortodoxe trecute de regulă cu vederea în manualele de dogmatică. Hirotonia candidatului la Preoţie e receptată astfel de poporul prezent cu strigarea *„Axios"* (Vrednic este!). Această receptare este un element integral al actului hirotoniei şi este constitutiv pentru validitatea lui. Deoarece în Rusia acest strigăt e rostit în limba greacă, posibilitatea refuzului acordului este mică. În Grecia, dimpotrivă, se cunosc cazuri în care, în loc de aşteptatul *Axios*, s-a strigat *Anaxios* (Nu e vrednic!)[294]. Într-un atare caz, actul hirotoniei nu e receptat şi, prin urmare, nu e valid. Poporul participă la însuşi actul hirotoniei prin mijlocirea corului, atunci când acesta însoţeşte rugăciunea de hirotonie rostită încet, repetând necontenit: „Doamne, miluieşte!"[295].

Cu înţelegerea schimbărilor petrecute atunci când preotul nu mai este, cum prevedea Sfântul Ignatie, doar în mod excepţional, ci „în mod normal" conducătorul adunărilor euharistice, ecleziologia euharistică este, după părerea mea, mai bine situată pentru a trezi la teologii ortodocşi o înţelegere pentru pierderea oficiului episcopului în Bisericile Reformei, decât referirea la egalitatea de funcţii. În ecleziologia euharistică, Biserica locală concretă e revalorizată atât de puternic, încât renunţarea la un oficiu de conducere supraregional e un lucru ce poate fi cel puţin *înţeles*. În lumina ecleziologiei euharistice nu mai este un lucru de la sine înţeles faptul că oficiul episcopal supraregional, iar nu oficiul de conducere de fapt al adunării euharistice exercitat de prezbiter, a devenit modelul fundamental al exercitării slujirii preoţeşti. Ce-i drept, nici măcar o ecleziologie euharistică general acceptată n-ar putea conduce în mod nemijlocit la o apreciere pozitivă a ministeriului protestant. Fiindcă ce înseamnă o ecleziologie euharistică fără a avea Euharistia în centru? Ce înseamnă o structură similară dacă ministeriul însuşi nu mai e privit

[293] Vezi mai sus cap. 7.
[294] Aşa s-a întâmplat, de exemplu, la întronizarea mitropolitului Iakovos ca arhiepiscop al Atenei în anul 1962. Cf. *KO* 7/1964, p. 175; *IKZ* 1962, p. 184.
[295] Această împrejurare o accentuează în special J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 218.

drept „o instituire înainte de toate euharistică"[296], şi oarecum „născut din Euharistie", aşa cum este pentru reprezentanţii ecleziologiei euharistice[297]? Posibilitatea unei succesiuni prezbiteriale, şi aşa greu de imaginat pentru ortodocşi, nu va putea fi discutată câtă vreme însăşi ordinaţiunea prezbiterului nu este înţeleasă într-un mod sacramental în cadrul unui consens mai larg.

Cu aceste delimitări să ne mai referim încă odată în loc de concluzie la ecleziologia euharistică în înţelegerea episcopului Ioannis Ziziulas şi la accentuarea de către el a caracterului relaţional al Preoţiei şi al slujirii preoţeşti[298]. Oferta sa de dialog ecumenic şi insistenţa sa pe *relaţia* faţă de Biserică, respectiv faţă de comunitate, în care introduce hirotonia, au fost tot atât de puţin meditate până acum de teologia ortodoxă şi de cea a Bisericilor occidentale ca şi trimiterea la viziunea eshatologică asupra Preoţiei, care nu derivă niciodată dintr-un lanţ de succesiune, ci întotdeauna de la Dumnezeu. De aceea, în centrul oricărui formular de hirotonie stă nu o formulă de ordinaţiune, ci, ca şi la Euharistie, invocarea lui Dumnezeu, de la Care se aşteaptă totul, şi tocmai — iar aici acum, la sfârşit, este interesantă tocmai „formula" — „vindecarea celor slabe şi împlinirea celor ce lipsesc".

Bibliografie:

AFANAS'EV, NIKOLAJ, *Cerkov' Ducha Svjatogo* (vezi Bibliografia cap. 7).
ALLEN, JOSEPH J., „The Orthodox Consciousness in the 70's and 80's", *GOTR* 22/1977, p. 285–298.
BECK, HANS-GEORG, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980 = KIG 1 D.
BULGAKOV, SERGIJ, „Ierarchija i Tainstva" [Ierarhia şi Tainele], *Put* 49/1935, p. 23–47.
BULGAKOV, S.V., *Nastol'naja kniga* (vezi Bibliografia cap. 7).
CHRYSSAVGIS, JOHN, „The Royal Priesthood", *GOTR* 32/1987, p. 373–377.
CLAPSIS, EMMANUEL, „The Sacramentality of Ordination and Apostolic Succession. An Orthodox Ecumenical View", *GOTR* 30/1985, p. 421–432.
DIMITRIJEVIC, D., „Priesteramt und Amtsstrukturen", *IKZ* 63/1973, p. 62–93.
DUNS, SCOTUS, *Questiones in lib. IV Sententiarum*, Lyon, 1639.
FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung* (vezi Bibliografia cap. 1).

[296] S. BULGAKOV, „Ierarchija", p. 33.

[297] S. BULGAKOV, „Ierarchija", p. 35; cf. NIKOLAJ AFANAS'EV, *Cerkov' Ducha Svjatogo*, p. 43.

[298] Vezi mai sus cap. 7.4.

ID., „Die Vollmacht zum Vollzug der Mysterien nach der „Geistlichen Wiese" des Ioannis Moschos", în: *Um die eine Kirche. Evangelische Katholizität*, ed. von der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses, München, 1984, p. 51–57.
FITZGERALD, THOMAS, „The Eastern Orthodox — Roman Catholic Statements on Apostolicity", *GOTR* 32/1987, p. 191–199.
FLOROVSKY, GEORGES, „The Problem of Diaconate in the Orthodox Church", în: *The Diaconate Now*, ed. Richard T. Nolan, Washington, 1968, p. 81–98.
FRANZEN, P., art.: „Ordo, Ordination I. Dogmatisch", în: *LThK²* 7, col. 1212–1220.
HARAKAS, STANLEY S., „The Orthodox Priest as Leader in the Divine Liturgy", *GOTR* 21/1976, p. 163–176.
HEYER, FRIEDRICH, „Die orthodoxe Kirche in der Ukrainee von 1917 bis 194", în: *Osteuropa und der Deutsche Osten*. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen III. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster, Köln–Braunsfeld, 1953.
HOTZ, ROBERT, *Sakramente im Wechselpiel zwischen Ost und West*, Zürich–Köln–Gütersloh 1979 = Ökumenische Theologie, Bd. 2.
KARMIRIS I., I, II (vezi Bibliografia cap. 1).
LEBEDEV, ALEKSANDR PETROVIČ, „Po voprosu o proischoždenii pervochristianskoi ierarchii" [Cu privire la originea ierarhiei creştine primare], *BV* 1907/3, p. 460–474.
MILASCH, NIKODEMUS, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Special-Gesetzen. Verfaßt von Dr. Nikodemus Milasch, orthodox-orientalischer Bischof in zara, Übers. von A.R. Pessic, Mostar, ²1905.
Novaja Skrižal ili dopolnenie k prežděizdannoj skrižali s trainstvennymi ob-jasnenijami o Cerkvi , o razdelenii eja, o utvarjach i o vsech službach v nej sǎveršaemych, na četyre časti razdelennoe [Noi tăbliţe sau completarea Tăbliţelor editate mai înainte cu explicaţii mistice despre Biserică, împărţirea ei, aparatul şi mai ales în slujbele divine săvârşite în ea, împărţite în patru părţi], Sankt Petersburg, 1899[16].
SCHULZ, FRIEDER, „Die Ordination als Gemeindegottesdienst. Neue Untersuchungen zur evangelischen Ordination", *JLH* 23/1979, p. 1–31.
„The Teaching of the Sacrament of the Holy Orders by St. Gregory of Nazianzus", *JMP* 1981/3, p. 76 (*ZMP* 1981/2).
THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*. Ed. Joseph Pecci, Paris, 1923.
WENZ, GUNTHER, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt, 1988.
ZIZIOULAS, JOHN, „Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives", *SVTQ* 1975/2, p. 75–108.
ID., *Being as Communion* (vezi Bibliografia cap. 3).
ID., „Priesteramt und Priesterweille" (vezi Bibliografia cap. 7).

9. „... şi viaţa veacului ce va să vie"*
Trăsătura fundamental eshatologică a teologiei ortodoxe

Potrivit schemei tradiţionale a dogmaticii, fixată de manualele occidentale, cele mai multe dogmatici ortodoxe sfârşesc cu un capitol care tratează despre „lucrurile ultime". Astfel, în Dogmatica mitropolitului Makari, învăţăturii despre Taine îi urmează capitolul final: „Dumnezeu Judecătorul şi Răsplătitorul", care sfârşeşte cu tratarea judecăţii universale a lumii[1]. Modelului Dogmaticii mitropolitului Makari îi urmează Teologia Dogmatică Ortodoxă a părintelui Nikolai Malinovski, care, după învăţătura despre Taine, se încheie cu partea IV: Despre Dumnezeu ca Împlinitor al scopului Său cu privire la întreaga lume şi la neamul omenesc[2]. În Dogmatica lui Christos Andrutsos, învăţăturii despre Taine îi urmează partea III: „Desăvârşirea mântuirii (Eshatologia)"[3]. Iar în Teologia Dogmatică Ortodoxă a lui Dumitru Stăniloae — pentru a numi în final un exemplu important — învăţăturii despre Taine îi urmează partea VI, „Eshatologia sau viaţa viitoare"[4], care încheie cartea.

Prin aceasta capitolele eshatologice ale dogmaticilor amintite sunt în general ample. Ele abordează adevărurile de credinţă tratate în Occident în secţiunea privitoare la învăţătura „despre lucrurile ultime": judecata particulară; învăţătura despre locul de curăţire (cel mai adesea e criticată aici învăţătura despre purgatoriu), învăţătura despre judecata din urmă,

---

* Simbolul niceo-constantinopolitan.

[1] MAKARIJ II, p. 520–674.

[2] N. MALINOVSKIJ IV, p. 420–704.

[3] CH. ANDROUTSOS, p. 407–448.

[4] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 209–459.

despre învierea morţilor, sfârşitul lumii, despre treptele chinurilor iadului şi treptele fericirii, despre trupurile înviate, în parte şi învăţătura despre antihrist, respingerea hiliasmului ş.a. O particularitate a Dogmaticii mitropolitului Makari constă în aceea că în această parte ultimă el tratează — fără să fundamenteze inteligent acest loc neobişnuit al expunerii — despre cultul sfinţilor, icoanelor şi moaştelor[5].

În cartea sa *Mileniul bizantin*, Hans-Georg Beck vorbea despre faptul că prin Împărăţia cerurilor „bizantinul mediu îşi imagina viaţa în lumea de dincolo", şi că, dimpotrivă, mistica bizantină şi monahismul bizantin vedeau Împărăţia cerurilor prezente încă de aici în cunoaşterea Sfintei Treimi şi în trăirea duhovnicească. „Despre ce fel de lume de dincolo era vorba se vorbeşte însă rar, în aluzii mai mult decât sărăcăcioase"[6].

În această privinţă, eshatologia futuristă a dogmaticilor nu este cea care corespunde cel mai bine experienţei ecleziale ortodoxe. Acesteia din urmă îi corespunde, dimpotrivă, mai ales o eshatologie prezenteistă. Desigur, în sensul pe care l-am văzut deja la cunoaşterea lui Dumnezeu, potrivit căreia împlinirea parţială încă de „acum" reaprinde şi ţine trează dorinţa mereu reînnoită după o împlinire tot mai profundă şi mai desăvârşită. De aceasta ne vom ocupa pe scurt în continuare.

Înainte însă trebuie reţinut faptul că şi în Biserica Ortodoxă au existat mereu răbufniri ale conştiinţei de a trăi în epoci apocaliptice şi ale unei stări de spirit fundamental apocaliptice, de care se leagă o puternică eshatologie futuristă. Într-o convorbire, Ioan Miroliubov, conducătorul (*'nastanik*) comunităţii din Riga a „vechilor credincioşi" fără preoţi, mi-a sugerat în mod convingător faptul că apariţia „rascolului" în Biserica Ortodoxă Rusă în secolul XVII[7] n-ar fi fost de conceput numai plecând de la problemele de reformă bisericească şi de cult, fără atmosfera apocaliptică deosebit de intensă pe atunci[8]. Într-o lumină apocaliptică au văzut mulţi ortodocşi domnia lui Petru cel Mare şi evenimentele revoluţiei din octombrie. Mai cu seamă stăpânirea înspăimântătoare ce a

[5] MAKARIJ II, p. 546–584.
[6] H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, p. 226 *sq.*
[7] Vezi mai sus p. 112.
[8] Cf. P. HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube*, p. 73.

urmat acesteia din urmă a fost văzută de mulţi ruşi ca un eveniment apocaliptic.

Totuşi, accentul pe prezent predomină. În acest sens însă, eshatologia e mai puţin o parte specială a teologiei dogmatice, cât mai degrabă o constantă care străbate ca un fir roşu întreaga teologie ortodoxă. Despre aceasta — iar nu despre capitolul eshatologic care corespunde în mare măsură celui din dogmaticile occidentale, cu excepţia purgatoriului — va fi vorba ca încheiere în cele ce urmează.

În conferinţa sa deja de mai multe ori citată, ţinută în 1975 la Friedewald, episcopul Ioannis Ziziulas a vorbit despre redescoperirea perspectivei eshatologice prin lucrările lui Johannes Weiss şi Albert Schweitzer. Această perspectivă eshatologică, absentă în manualele dogmatice, e dominantă în Dumnezeiasca Liturghie. „Liturghia ortodoxă e atât de pătrunsă de eshatologie, că ne întrebăm cum a fost în general cu putinţă ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să poată scrie manuale de teologie dogmatică fără să se refere vreodată la valoarea şi locul eshatologiei?". Ioannis Ziziulas trimite aici pe drept cuvânt la faptul că Dumnezeiasca Liturghie începe cu proclamarea „Împărăţiei Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt". Şi în întreaga ei structură este o „icoană a Eshatonului"[9].

Despre toate acestea a fost deja vorba[10]. Iar scopul acestei secţiuni nu este acela de a scrie un nou capitol eshatologic. Un astfel de capitol dogmaticile de şcoală îl aveau şi, totuşi, teologia mai nouă, orientată spre experienţa Bisericii, acuză lipsa perspectivei eshatologice. Scopul acestei secţiuni este numai acela de a ne referi la felul în care teologia ortodoxă în ansamblul ei, şi nu numai în partea ei finală, în care este vorba „despre lucrurile din urmă", poartă o amprentă eshatologică. Astfel, în teologia ortodoxă actuală eshatologia nu este o temă specifică. Totuşi, în teologia ortodoxă în general, dar îndeosebi în cea orientată spre experienţa eclezială, se observă tendinţa eshatologică fundamentală a teologiei ortodoxe.

Tocmai în tratarea cultului divin, în special a dumnezeieştii Liturghii, ne-a devenit limpede cât de puternic accentuează teologia mai nouă orientată spre experienţa eclezială ac-

[9] I. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie*, p. 175; *Die Göttliche Liturgie*, p. 22.
[10] Cf. cap. 8.2.2.

centul eshatologic al Euharistiei; cum anume trimite la faptul că în anamneză e pomenit şi viitorul şi cum acest lucru pune într-o lumină specială şi anamneza trecutului. „Toate cele ce s-au făcut pentru noi"[11], Biserica Ortodoxă le pomeneşte din perspectiva viitorului, cufundate în lumina eshatonului.

Pe lângă aceasta, teologia ortodoxă mai nouă accentuează dimensiunea cosmic-eshatologică, restabilirea şi restaurarea cosmosului realizate anticipat prin sfinţirea şi folosirea darurilor creaţiei pentru Sfintele Taine. Eshatologic e cultul divin şi prin aceea că, potrivit înţelegerii ortodoxe, în el se desfiinţează graniţa dintre cer şi pământ, pentru că „în biserica slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta"[12].

Amprentă eshatologică are şi hristologia ortodoxă, care pleacă de la experienţa Celui ce vine. Acest lucru a devenit limpede îndeosebi în icoana lui Hristos „Spas v silach" [Domnul între puterile îngereşti], care Îl arată pe Hristos drept Cel ce vine[13].

Apoi, pentru a numi şi acest exemplu, această viziune eshatologică apare şi în afirmaţiile teologiei ortodoxe mai noi cu privire la lucrarea Duhului Sfânt în sfinţi. Trebuie amintit că, pentru părintele Pavel Florenski, moaştele sfinţilor sunt o arvună a darului eshatologic al desăvârşirii sau că, de exemplu, Pavel Florenski e de părere că în sfinţi se face văzut Duhul Sfânt[14]. „Viaţa asemenea îngerilor" a monahilor este de asemenea orientată fundamental eshatologic şi, prin aceasta, într-o anumită privinţă, e pe bună dreptate „străină lumii". Dacă misticul se învredniceşte în cele din urmă să vadă lumina taborică, şi prin aceasta pe Dumnezeu Însuşi în energiile Sale, atunci pentru el cerul e deja prezent aievea încă de aici, în viaţa sa pământească. Fiindcă în înţelegerea ortodoxă „mai mult" peste aceasta nu există. Fiinţa lui Dumnezeu n-o cunoaşte nimeni, nici serafimii, care sunt în cea mai mare apropiere de El şi totuşi îşi acoperă feţele.

„Eshatologică", în concepţia părintelui Georges Florovsky, e şi lucrarea socială a creştinilor de „schimbare a lumii". Părintele Florovsky vorbeşte de o „eshatologie a transformării", ale cărei efecte vor dăinui şi la Judecata de Apoi. Şi pentru el „o anticipare reală a eshatonului e deja accesibilă. Altfel biruinţa lui Hristos ar fi în zadar"[15].

Accesibilitatea anticipării reale a eshatonului se poate vedea şi în sfera temelor eshatologice tradiţionale. Nu numai futuristică, ci şi deja prezentă este şi nădejdea învierii creştinilor ortodocşi. În Pogorârea la iad a lui Hristos, adică în moartea şi învierea Sa, e anticipată învierea lui Adam şi prin aceasta învierea întregii umanităţi[16]. În Psaltirea Chludov pictată cu miniaturi datând din timpul disputelor iconoclaste, icoana Învierii devenită tradiţională în Biserica Ortodoxă, respectiv reprezentarea Pogorârii la iad, unde Hristos îl smulge pe Adam din iad, nici măcar nu mai este numită „Învierea lui Hristos" — ca de obicei —, ci „Învierea lui Adam"[17]. Cântările Învierii, care se cântă în toate duminicile, exprimă acelaşi lucru şi fac din nădejdea învierii, a cărei împlinire e deja anticipată în învierea lui Adam, o experienţă vie. Un exemplu l-ar putea oferi condacul duminicii glasului 5:

> „Până la iad Te-ai pogorât, Mântuitorul meu, şi porţile lui zdrobindu-le ca un Atotputernic, ai înviat împreună cu Tine pe cei morţi ca un Ziditor şi boldul morţii zdrobindu-l, Hristoase, L-ai mântuit pe Adam din blestem, Iubitorule de oameni. Pentru aceasta toţi strigăm Ţie: mântuieşte-ne pe noi, Doamne!"[18]

O eshatologie prezenteistă e nemijlocit experiabilă pentru credinciosul ortodox şi în rugăciunea pentru „veşnica pomenire" de către Dumnezeu a celor adormiţi. Mijlocirea pentru cei adormiţi este scumpă creştinilor ortodocşi fiind adeseori un motiv esenţial pentru participarea la cultul divin. Slujbele dumnezeieşti pentru cei adormiţi, pentru care credincioşii ortodocşi pot ruga un preot, aşa-numitele panihide, sfârşesc cu strigarea de trei ori cântată a corului: „Veşnica pomenire!"[19]. În acest strigăt vibrează, desigur, şi hotărârea celor îndureraţi

[11] *Die Göttliche Liturgie*, p. 65.

[12] Tropar în Utrenia de luni în întâia săptămână a Postului Mare: *Triodion*, p. 47; *Die Ostkirche betet* I, p. 108.

[13] Vezi fig. 4; vezi şi mai sus p. 128 *sq.*

[14] P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 127 *sq.*; *Der Pfeiler*, p. 75; cf. V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 220.

[15] G. FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, p. 129.

[16] Vezi mai sus fig. 2.

[17] M.V. ŠČEPKINA, p. 63 *sq.*

[18] *Parakletike*, p. 244; A. V. MALTZEW II, p. 56.

[19] Cf. *Trebnik* I, p. 223 *sq.*; cf. K.CH. FELMY, „Die Verwandlung des Schmerzes", p. 1107.

de a nu voi să-i uite pe cei adormiţi. Propriu-zis însă este vorba de „veşnica pomenire" de către Dumnezeu, care înseamnă „definitivarea existenţei, nemurirea şi viaţa veşnică"[20]. În acest strigăt este vorba de învierea *viitoare*. Dar ea are loc deja în prezent, în „veşnica pomenire" de către Dumnezeu, care nu este doar viitoare, ci şi pururea prezentă.

În „veşnica pomenire" de către Dumnezeu e deja prezentă mântuirea viitoare aşteptată. Acest lucru oferă eshatologiei ortodoxe o dimensiune de bucurie — chiar dacă în permanenţă legată de frica înaintea sfinţeniei lui Dumnezeu. Manualele dogmatice, şi numai ele, învaţă ce-i drept Judecata de apoi şi, legat de aceasta, chinurile veşnice ale iadului. Dar această învăţătură nu devine independentă de bucuria eshatologică şi conduce uneori mai degrabă la speranţa ocazional exprimată în teologia ortodoxă, şi desigur respinsă adeseori, în mântuirea tuturor, aşa-numita *apokatastasis panton*, „restaurare a tuturor". Sinodul V Ecumenic a condamnat într-adevăr, atribuind-o lui Origen, învăţătura despre apocatastază. Această învăţătură a fost susţinută însă de mai mulţi Sfinţi Părinţi, îndeosebi de Sfântul Grigorie al Nyssei[21]. Părintele Georges Florovsky, care vedea periclitată în învăţătura despre apocatastază libertatea umană, care, în concepţia sa, este şi libertatea deciziei *împotriva* lui Dumnezeu, a fost nevoit să se ridice în acest punct contra „elenismului" Sfântului Grigorie al Nyssei, deşi altminteri el cerea tocmai revenirea la elenismul Părinţilor greci[22].

Diferită, mai deschisă în această chestiune, e poziţia lui Vladimir Lossky. Acesta nu riscă să facă afirmaţii pozitive în direcţia unei învăţături a apocatastazei. Modul însă în care el lasă deschisă această posibilitate, fără să o înveţe explicit, arată cum anume a fost păstrată aici trăsătura apofatică a teologiei ortodoxe, care în reprezentanţii ei cei mai buni n-a pretins niciodată că ştie „totul":

> „În Parusie şi împlinirea eshatologică a istoriei, întreg universul creat va ajunge la unirea desăvârşită cu Dumnezeu. Această unire se va realiza, sau mai bine zis se va descoperi, în mod diferit în fiecare din persoanele umane care au dobândit harul Duhului Sfânt înăuntrul Bisericii. Dar limitele Bisericii dincolo de moarte şi posibilităţile mântuirii pentru cei care n-au cunoscut lumina în această viaţă rămân pentru noi o taină a milostivirii dumnezeieşti, pe care nu îndrăznim să ne bizuim, dar pe care nici n-o putem limita după măsurile noastre omeneşti"[23].

[20] I. ZIZIOULAS, „Die Eucharistie", p. 176.
[21] J. LOOSEN, Art.: „Apokatastasis" (*LThK* 1, 708–712), col. 709 *sq.*
[22] CH. KÜNKEL, p. 395 *sq.*

Bibliografie:

BECK, HANS-GEORG, *Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1982.
BIEDERMANN, HERMENEGILD M., *Der eschatologische Grundzug in der ostkirchlichen Frömmigkeit*, Würzburg, 1949.
EUGRAPH KOVALEVSKY, Erzbischof, *Auferstehung und verklärte Schöpfung in orthodoxer Sicht*, Marburg, 1959.
FLORENSKIJ, PAVEL, *Der Pfeiler* (vezi Bibliografia cap. 1).
ID., Stolp i utverždenie istiny (vezi Bibliografia cap. 1).
FLOROVSKY, GEORGES, „Christianity and Culture", în: G. FLOROVSKY, *Collected Works* II, p. 121–130.
GIMENEZ, MAXIME, „La Liturgie et le temps", *Irén.* 53 (1980), p. 469–500.
HAUPTMANN, PETER, Altrussischer Glaube (vezi Bibliografia cap. 3).
KÜNKEL, CHRISTOPH, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 62), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
LOOSEN, J., Art.: „Apokatastasis", în: *LThK*² 1, 708–712.
LOSSKY, VLADIMIR, *Die mystische Theologie* (vezi Bibliografia cap. 1).
ŠČEPKINA, M.V., *Miniatjuri* (vezi Bibliografia cap. 4).
STYLIANOPOULOS, THEODORE G., „Historical and Eschatological Aspects of the Life of the Church According to the New Testament", *GOTR* 22 (1977), p. 181–213.
VASSILIADES, NICOLAUS P., „The Mystery of Death", *GOTR* 29 (1984), p. 269–282.
ZIZIOULAS, IOANNIS, „Die Eucharistie" (vezi Bibliografia cap. 1).
ŽUŽEK, ROMAN, *La Transfiguracion escatologica del mundo visibile en la Teologia Rusa*, Roma, 1980.

[23] V. LOSSKY, *Die mystische Theologie*, p. 300.

Cuprins

Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni (pr. prof. IOAN ICĂ şi diac. IOAN I. ICĂ JR) 5

Cuvânt înainte 35

Prescurtări 37

Bibliografie generală 39

1. *„Am văzut lumina cea adevărată"* — **Teologia experienţei** 47

2. *„Vederea în nevedere"* — **Teologia apofatică** 73

3. *„Veniţi popoare să ne închinăm Dumnezeirii Celei în Trei Ipostasuri"* — **Experienţa lui Dumnezeu ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt** 91

3.1. *„Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl..."* — Monarhia Tatălui 91

3.2. *„... Care din Tatăl purcede..."* — Disputa în jurul lui Filioque 101

4. *„... şi într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul Unul-născut"* — **Hristologia** 111

4.1. *„... Unul fiind din Sfânta Treime..."* — Hristologia asimetrică 111

4.2. *„Cel nemărginit Se mărgineşte"* — Hristologia ca teologie a icoanei 118

4.3. *„Mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii"* — Mariologia ca theotokologie .. 136

5. *„... şi întru Duhul Sfânt, Domnul de-viaţă-făcătorul..."* — **Pnevmatologia** 163

5.1. *„Lumină este şi Dăruitor al Luminii"* — Persoana şi lucrarea Duhului Sfânt 163

5.2. *„Minunat este Dumnezeu întru sfinții Săi"* — Sfinții ca manifestare a Duhului Sfânt 175
5.3. *„Stând înaintea lui Dumnezeu"* — Rugăciunea în Duhul Sfânt 185

6. *„Ca un Dumnezeu cu voi ca și cu niște dumnezei voi fi"* **— Mântuire și îndumnezeire** 193

7. *„... și pe noi toți care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, unește-ne întreolaltă în comuniunea Aceluiași Duh Sfânt"* **— Experiența Bisericii în Euharistie** 207
7.1. Trăsături ale ecleziologiei ortodoxe tradiționale 207
7.2. Ecleziologia euharistică a părintelui Nikolai Afanasiev . . 212
7.3. Ecleziologia euharistică a părintelui Alexander Schmemann 220
7.4. Ecleziologia euharistică a episcopului Ioannis Ziziulas . . 223

8. Sfintele Taine în experiența Bisericii 233
8.1. *„Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat"* — Botezul și Mirungerea 242
8.2. *„... că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să Se junghie și să Se dea mâncare credincioșilor"* — Euharistia 253
8.2.1. Euharistia ca Liturghie a Bisericii 253
8.2.2. Euharistia ca eveniment eshatologic 258
8.2.3. Taina prefacerii 265
8.2.4. Dumnezeiasca Liturghie ca jertfă 275
8.2.5. Împărtășirea cu Sfintele lui Hristos Taine 279
8.3. *„Ușile pocăinței deschide-mi-le mie, Dătătorule de viață"* — Spovedania 285
8.4. *„Dumnezeiescul har, care totdeauna pe cele slabe le vindecă și cele ce lipsesc le împlinește"* — Hirotonia întru Preoție 291
8.4.1. Treptele Preoției și rânduiala hirotoniei 291
8.4.2. Hirotonia întru Preoție în dezbaterea teologică . 295
8.4.3. Influența ecleziologiei euharistice asupra învățăturii despre Hirotonie și Preoție 304

9. *„... și viața veacului ce va să vie"* **— Trăsătura fundamental eshatologică a teologiei ortodoxe** 309

Lista ilustrațiilor

1. *Schimbarea la Față a lui Hristos* (Novgorod, sfârșitul secolului XV).

2. *Învierea lui Hristos — Anastasis* (frescă din biserica mănăstirii Chora — Constantinopol/Istanbul, mijlocul secolului XIV).

3. *Sfânta Treime* (icoană de Sfântul Andrei Rubliov, cca 1411, 142 × 114 cm).

4. *Mântuitorul între puterile îngerești* — „Spas v Silach" (icoană de Sfântul Andrei Rubliov, 1410–1415, Moscova — Galeria Tretiakov, 18 × 16 cm).

5. *Icoana lui Hristos nefăcută-de-mână-omenească* — Mandylion (icoană de dincolo de Volga, cca 1600, 86 × 50 cm).

6. *Rugul aprins* (icoană din Rusia centrală, a doua jumătate a secolului XIX, 31 × 26, 5 cm).

7. *Sfântul Ioan Botezătorul și Aleksei, mitropolitul Moscovei* (icoană a „vechilor credincioși", prima jumătate a secolului XIX, 26 × 32 cm).

8. *„Noi care pe Heruvimi..."* (icoană din centrul Solvîcegodsk-Stroganov, înainte de 1579, 197 × 153 cm).

1. Schimbarea la Față a lui Hristos

2. Învierea lui Hristos

3. Sfânta Treime

4. Mântuitorul între puterile îngerești

5. Icoana lui Hristos
nefăcută-de-mână-omenească

6. Rugul aprins

7. Sfântul Ioan Botezătorul și Aleksei,
mitropolitul Moscovei

8. „Noi care pe Heruvimi...”

Colecția Dogmatica

Seria Teme și tratate

Dogmatica experienței ecleziale *oferă pentru prima dată jaloanele principale, precum și o imagine clară și obiectivă asupra mutațiilor survenite în evoluția teologiei ortodoxe în ultimii o sută de ani în comparație cu teologia ortodoxă „de școală" a secolelor XVII–XIX, familiarizându-l totodată pe cititor cu bibliografia lor esențială. Nu este vorba însă de un demers istoric, ci de un inventar clar și limpede al problemelor urmând arhitectura planului unei dogmatici ortodoxe clasice. Departe de tezismul abstract și ideologic al manualelor de gen mai vechi sau mai noi, lucrarea surprinde coerența și concretețea dogmelor ce derivă din ancorarea lor în experiența eclezială autentică. Pe lângă o deplină înțelegere a categoriilor spirituale specific ortodoxe, lucrarea beneficiază din plin și de avantajele ce decurg din stăpânirea perfectă a rigorilor metodologiei științifice occidentale. Cartea profesorului K.Ch. Felmy este un instrument de lucru științific indispensabil pentru toți cei preocupați în mod serios de asimilarea conștientă a teologiei ortodoxe: profesori, doctoranzi, studenți, preoți și laici cu preocupări teologice.*

Veritabilă introducere în teologia ortodoxă contemporană, lucrarea profesorului Felmy vine să întregească fericit tabloul tendințelor istorice și doctrinare ale teologiei răsăritene post-patristice trasat de părintele John Meyendorff în a sa Inițiere în teologia bizantină (1975). *Dacă aceasta din urmă se oprește în secolul XV, profesorul Felmy ne aduce cu discuția problemelor din secolul XVI și până la sfârșitul secolului XX. Clarificările metodologice și de conținut ce pot fi extrase la capătul unei lecturi incitante și edificatoare se pot dovedi benefice și decisive pentru necesara înnoire a teologiei și vieții Bisericii în Ortodoxia secolului XXI.*

ISBN 973-9344-32-1